İLMİHAL

I

İMAN ve İBADETLER



Diyanet İşleri Başkanlığı

İLMİHAL
I

İMAN ve İBADETLER

İçindekiler

Birinci Bölüm

Din ve Mahiyeti

İkinci Bölüm

İslâm Dini

Üçüncü Bölüm

Akaid

Dördüncü Bölüm

Fıkıh

Beşinci Bölüm

Temizlik

Altıncı Bölüm

Namaz

Yedinci Bölüm

Oruç

Sekizinci Bölüm

Zekât

Dokuzuncu Bölüm

Hac ve Umre

Önsöz

Kısaca "davranış bilgisi" demek olan ilmihal, Rabbine, kendine ve içinde yaşadığı toplum ve çevreye karşı sorumlulukları olan ve bunu yerine getirme gücüne sahip bulunan insanın, kendisinden beklenenleri yerine getirmesinde ona kılavuzluk etmeyi hedefleyen derli toplu bilgilerden ibarettir. Bu bilgiler hem dinî metinlerin doğrudan belirlemelerini hem de bu belirlemeler etrafında oluşan yorumları, tecrübe birikimlerini ve uzun dönemlerden süzülüp gelen bir dinî yaşayış geleneğini temsil eder.

Ferdî ve sosyal hayatı dinin emir ve önerilerine uygun şekilde yaşayabilmeyi mümkün kılan bir bilgilenmeye olan ihtiyaç, İslâm toplumlarında ilk dönemlerden itibaren değişik usullerde karşılanmış, fakat hem çalışma hayatının ve meşguliyetlerin arttığı hem de asırlardır oluşan dinî bilgi ve yorum mirasının iyice zenginleşip çoğaldığı ve âdeta bir kargaşanın yaşandığı günümüzde bu ihtiyaç daha mübrem hale gelmiştir.

Elinizdeki bu ilmihalde akaid, ibadetler, haramlar ve helâller, aile hayatı, ticarî ve sosyal hayat da dahil olmak üzere günlük hayatı kuşatan bütün dinî ve fıkhî konu ve problemler, dinin aslî kaynaklarına ve genel kabul görmüş bilimsel metotlara bağlı kalınarak, fakat günümüzdeki gelişme ve değişim de göz ardı edilmeksizin ele alınmıştır. Böylece bu çalışmada, ilmihal kültürü çerçevesindeki problemleri güncelleştirmek ve günceli de problem edinmek, dinî-fıkhî hükümlerin anlatımında klasik doktrindeki farklı görüşlerin ve şeklî tartışmaların arasına sıkışıp kalmadan fakihlerin yaklaşım tarzlarını ve demek istediklerini araştırmak, hem geleneksel fıkıh kültürünü vermek hem de bu bağlamda mâkul ve uygulanabilir bir çözüm önerisi getirmek amaçlanmıştır. Konuların anlatımında dinin aslî kaynaklarında yer alan hükümler ile İslâm toplumunda bu hükümler etrafında oluşan fıkıh kültür ve geleneğini, yorumları ve farklı bakış açılarını birbirinden titizlikle ayırt etmek de bu çalışmada izlenen temel bir metot olmuştur.

Eserin telifinde Hanefî mezhebinin görüşleri esas alınmış olmakla birlikte bu konuda sağlıklı bir muhakeme yapabilmeye zemin hazırlaması için çoğu zaman diğer fıkıh mezheplerinin ve çağımız İslâm bilginlerinin görüşlerine de yer verilmiş, gerektiğinde bunlar arasında gerekçesi de açıklanarak tercihlerde bulunulmuştur. Bununla birlikte bir konuda fıkıh kültüründe farklı görüşlerin bulunmasının birey açısından ne anlama geldiği ve bunlardan nasıl ve hangi ölçülerde yararlanılabileceği hususu hem başlangıçta bir metodoloji sorunu olarak işlenmiş hem de yer yer özel olarak belirtilmiştir.

Özellikle ibadet konuları incelenirken, ilk önce, ibadetin anlam ve gayesini genel olarak bildirmek üzere söz konusu ibadetin ilke ve amaçlarından bahsedilmiş, daha sonra verilecek birtakım şeklî bilgilerin hangi anlam çerçevesi içerisinde yer aldığı gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, ibadetlerin yapılışına ilişkin mevcut bilgi ve hükümlerin anlamına da yer yer işaret edilmiştir. İbadet konularında verilen ilke ve amaçlar ile çizilen anlam çerçevesi, diğer birçok ilmihalde yer alan ve mükellefi düşünme, kavrama ve bilinçli ifada bulunma konumundan uzaklaştıran gereksiz ayrıntı ve bilgi yığınını tekrar etmemize gerek bırakmamıştır. Yazım konusunda izlenen bu metot, netice itibariyle bireyin, ibadetlerin ifasına ilişkin soru ve sorunlar konusunda Allah karşısında sorumluluk üstlenmesini ve bu sorumluluk çerçevesinde inisiyatif kullanmasını mümkün ve gerekli kılmaktadır.

Eserin telifinde fıkıh kültüründeki ağırlıklı görüşlerin yanı sıra, büyük bir ilmî mesai ile hazırlanan *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nden, yine araştırma ürünü bilimsel bir eser olan *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*'nden, merhum Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük İslâm İlmihali*'nden ve kaynak belirtilmemekle birlikte genel fıkıh literatüründen âzami ölçüde yararlanılmıştır.

Birinci ciltte, din ve İslâm dini, İslâm dininin tarihî süreçteki anlaşılma tarzı ve ekolleşmeler, fıkıh ilminin gelişim seyri, ilmihal kültürünün iyi kavranabilmesi için anahtar konumundaki temel fıkıh ve fıkıh usulü kavramları üzerinde durulduktan sonra İslâm'ın beş esası işlenmiştir. I. cilt müslümanın yaratan karşısındaki konum ve sorumluluğunun işlenmesine tahsis edilmiştir. II. ciltte ise, sosyal içerikli bazı ibadetler, helâller ve haramlar, aile hayatı, sosyal ve siyasal hayat, hukukî ve ticarî hayat, ferdî ve toplumsal ahlâk da dahil müslümanın toplum içindeki konumu ve ilişkileri ele alınmıştır.

Konuların çatısı, telif heyetinde yer alan sahasının uzmanı ilim adamlarınca oluşturulmuştur. Heyetimiz, bu tür çalışmaların kolektif bir çalışma sonucu daha verimli hale geleceğinin idraki içinde ortak mesai ile her bir konuyu aralarında tartışarak bazı tercih ve çözüm önerileri geliştirmiş ve eserin nihaî ilmî sorumluluğunu yazarlarla birlikte üstlenmiştir. Bu itibarla eserin hazırlanmasında bilimsel katkılarda bulunan ilim adamlarına, bu projenin gerçekleşmesini aktif olarak destekleyen İSAM ve DİVANTAŞ yetkililerine ve personeline teşekkür ederiz.

12.09.l998
Bağlarbaşı-İstanbul

Prof. Dr. Hayreddin Karaman
Prof. Dr. Ali Bardakoğlu
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın

DİN ve MAHİYETİ

Bölüm 1

Birinci Bölüm

Din ve Mahiyeti

Din insanın Tanrı, diğer insan ve varlıklarla münasebetlerini düzenleyen ve hayatına yön veren, onlarla ilgili davranışlarına esas olacak kurallar bütününe verilen addır. İnsanla beraber var olan, tarihin bütün devirlerinde ve bütün topluluklarında karşılaşılan din olgusu, çeşitli şekillerde kendini göstermektedir. Bütün bu çeşitliliği kuşatacak bir tanım zor olmakla birlikte bu müesseseye verilen isimlerden yola çıkarak dinin mahiyeti hakkında bilgi sahibi olunabilir.

I. DİN KELİMESİ

Arapça kökenli bir kelime olan **din** sözlükte "örf ve âdet, ceza ve karşılık, mükâfat, itaat, hesap, boyun eğme, hâkimiyet ve galibiyet, saltanat ve mülkiyet, hüküm ve ferman, makbul ibadet, millet, şeriat" gibi çeşitli anlamlara gelir.

Bugün Batı dillerinde din karşılığı kullanılan **religion** kelimesinin aslı Latince'dir ve "bir şeyi vazife edinmek, tekrar tekrar okumak, yapmak", ayrıca "insanları Tanrı'ya bağlayan bağ" anlamlarını içermektedir. Kelimenin bu iki anlamı dikkate alındığında religion kelimesi, hem insanları Tanrı'ya

bağlayan bağ (iman), hem de belli bazı davranışları dikkatle yapmak (ibadet) gibi din kavramının iki temel niteliğini ifade etmektedir.

Hinduizm'in kutsal dili Sanskritçe'de **dharma**, Budizm'in kutsal metinlerinin yazıldığı Pali dilinde ise **dhamma** din karşılığıdır ve "gerçek, doktrin, doğruluk, kanun, düstur" gibi mânalara gelmektedir.

Her dinî kültürün din kavramını ifade etmek üzere seçtiği kelimelere ait anlamların ortak noktasının "yol, inanç, âdet, kulluk" olduğu söylenebilir. Bütün bu kelimeler, kökleri insanın iç hayatında bulunan ve semereleri çeşitli davranışlarla tezahür eden köklü bir fenomeni ifade etmeyi amaçlamaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de din kelimesi doksan iki yerde geçmekte, ayrıca üç âyette de değişik türevleri yer almaktadır. Kur'an'da bu kelimenin başlıca şu anlamlarda kullanıldığı görülür: "Yönetme, yönetilme, itaat, hüküm, tapınma, tevhid, İslâm, şeriat, hudud, âdet, ceza, hesap, millet".

Kur'ân-ı Kerîm'de din teriminin, sûrelerin nâzil oluş sırasına göre kazandığı değişik anlamları şu şekilde sıralamak mümkündür: İlk dönem Mekkî âyetlerde bu kelime "yevmü'd-dîn" (din günü, hesap, ceza-mükâfat günü) şeklinde geçmektedir ve insanın, iman ve ameline göre hesaba çekileceği âhiret gününü ifade etmektedir (el-Fâtiha 1/4; ez-Zâriyât 51/6).

Mekke döneminin ikinci yarısında ise artık, sorumluluk ve hesaptan tevhid ve teslimiyete geçilmektedir. Bu dönemdeki âyetlerde insanın sadece Allah'a ibadet etmesi, ona ortak koşmaması vurgulanarak dinin Allah tarafından konulan ve insanları ona ulaştıran yol olduğu belirtilmektedir. Bu dönemde "dînen kıyemen" (dosdoğru din), "millete İbrâhim" (İbrâhim'in dini) ibareleri aynı âyette yan yana geçmektedir (el-En'âm 6/161).

Medine döneminde millet-i İbrâhim ve müslimîn kelimeleri bir arada geçmekte (el-Hac 22/78), tevhidden ümmete, kendisini Allah'a teslim edenler cemaatine geçilmektedir. "Dînü'l-hak" ifadesiyle muharref ve bâtıl dinlere karşı bu yeni dinin sağlam esasları belirtilmiş ve onun bütün dinlere üstün kılınacağı müjdelenmiştir (et-Tevbe 9/29, 33; el-Fetih 48/28; es-Saf 61/9). Yine Medine döneminde *"Allah katında din şüphesiz İslâm'dır"* (Âl-i İmrân 3/19; el-Bakara 2/193); *"Kim İslâm'dan başka bir dine yönelirse, onun dini kabul edilmeyecektir, o âhirette de kaybedenlerdendir"* (Âl-i İmrân 3/85) meâlindeki âyetlerle İslâm'ın diğer dinlere karşı üstünlüğü vurgulanmıştır.

Mekke döneminde din kavramı: "Tarihin akışına ve tabiatın gidişine yön veren, zamana ve âleme hükmeden, dini ortaya koyan, hesap gününü elin-

de tutan Allah'ın otoritesi" şeklinde özetlenebilecek bir muhteva kazanırken Medine döneminde bu muhteva genişletilerek "Kişinin Allah'a bağlı bir hayat sürdürmesi, müslüman topluluğuna karşı görevlerini yerine getirmesi; Allah'ın mutlak tasarruf ve hâkimiyete sahip olması" (el-Bakara 2/193; el-Enfal 8/39) gibi unsurlar da dinin muhtevasına katılmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de din kelimesi sadece müslümanların değil, başkalarının inançlarını da ifade etmek üzere kullanılmış olmakla birlikte, özel anlamda din kelimesiyle İslâm kastedilmiş (Âl-i İmrân 3/99); İslâm'la din âdeta eş anlamlı iki kelime telakki edilmiş ve bütün peygamberlerin getirdiği dinin İslâm olduğu ifade edilmiştir (Âl-i İmrân 3/85; en-Nisâ 4/125; el-Mâide 5/3; eş-Şûrâ 42/13).

Öte yandan Kur'an'da din kelimesi hem ulûhiyyeti hem ubûdiyyeti yani Tanrı ve kul açısından iki farklı anlamı ifade etmektedir. Buna göre din, hâlik ve mâbud olan Allah'a nisbetle "hâkim olma, itaat altına alma, hesaba çekme, ceza-mükâfat verme"; mahlûk ve âbid olan kula nisbetle "boyun eğme, aczini anlama, teslim olma, ibadet etme"dir. Netice itibariyle de din, bu iki taraf arasındaki münasebeti düzenleyen kanun, nizam ve yolun genel adıdır.

II. DİNİN TANIMI

Tanımı en zor kavramların başında din gelmektedir. Dini tanımlarken gerek geçmişte yaşamış gerekse günümüzde mevcut bütün inanç şekillerini kuşatan ve hepsinde müşterek esasları ifade eden bir tanım yapmanın zorluğu ortadadır. Dinin bütün dinleri içine alabilecek bir tanımı ancak din kavramının sınırları kesin bir şekilde belirlendikten sonra yapılabilir. Kapsamlı bir tarif için öncelikli olarak şahsî tecrübe yoluyla elde edilmiş olan dindarlık kavramını tahlil etmek ve elde edilen sonucu dinî gerçeklerle karşılaştırmak gerekir. Bütün zorluklarına rağmen yine de dinin çeşitli tanımları yapılmıştır ve bu tanımlar genelde tanımı yapanların kendi sübjektif görüşlerini yansıtmaktadır.

Çağdaş Batılı ilim adamları tarafından dinin birbirinden farklı tarifleri yapılmıştır. Bu tarifler büyük ölçüde ferdî tecrübe ile zihnî, hissî, taabbüdî ve içtimaî elemanlardan ibaret beş unsurun birini ya da birkaçını öne çıkararak yapılmıştır. Ferdî tecrübe dışında kalan mevcut bu dört unsuru şu şekilde açıklamak mümkündür:

a) Zihnî unsur. İnsanın kendisinden üstün bir güç ve kudretin mevcudiyetini zihnen kabulü. Tanrı kavramı veya çok genel ifadesiyle kutsal kavramı, bütün dinlerin özündeki temel unsurdur.

b) Hissî unsur. Zihnen varlığı kabul edilen bu üstün güç ve kudrete karşı kalben duyulan bağlılık duygusu.

c) Taabbüdî unsur. Zihnen varlığı kabul edilen, kalben kendisine bağlanılan yüce kudrete karşı bazı davranışları yapma yükümlülüğü. Buna davranış faktörü de denilmektedir ki çok genel olarak ibadeti veya kulluk gereklerini ifade etmektedir.

d) İçtimaî unsur. Aynı zihnî, hissî, taabbüdî unsurları paylaşan insanların oluşturduğu sosyal grup.

Dinlerde bulunan bu unsurların yanında, din bilimleri açısından dini oluşturan hususlar olarak kabul edilen ve bütün dinlerde bulunabilen unsurların başlıcalarını şu şekilde sıralayabiliriz: Tabiat üstü, insan üstü varlıklara inanç (Tanrı, melekler, cinler, ruhanî varlıklar gibi); kutsalla kutsal olmayanı ayırma; ibadet, âyin ve törenler; yazılı veya yazısız gelenek (kutsal kitap, ahlâkî kanunnâme); tabiat üstü, insan üstü varlık veya kutsalla ilgili duygular (korku, güven, sır, günahkârlık, tapınma, bağlılık duyguları gibi); insan üstü ile irtibat (vahiy, peygamber, dua, niyaz, ilham gibi vasıta ve yollarla); âlem ve insan, hayat ve ölüm ötesi görüşü, hayat nizamı; içtimaî grup (cemaat) ve bu gruba mensubiyet.

Bazı dinlerde bunların hepsi, bazılarında ise sadece bir kısmı bulunur.

İslâm bilginleri dinin tarifini, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan açıklamaları ve İslâm inançlarını göz önünde bulundurarak yapmışlardır. Buna göre hak dinin tarifi şu şekildedir: **Din akıl sahibi insanları kendi tercihleriyle bizzat hayırlı olan şeylere götüren ilâhî bir kanundur**.

İslâm bilginlerinin din tarifleri hak din için düşünülmüş dar kapsamlı tariflerdir. Bu tariflerde ortak noktalardan biri dinin ilâhî kaynaklı olduğunun vurgulanmasıdır. Buna göre gerçek din beşer kaynaklı olamaz. Yine bu tariflerde dinin akıl ve irade ile ilişkisi gösterilmiştir; bu da dinin bir akıl ve tercih konusu olduğu anlamını taşır. Nihayet dinin insanları özü itibariyle hayır olana yönelten bir kanun şeklinde tanımlanması dinin aynı zamanda bir aksiyon alanı olduğunu gösterir. Buna göre din, insanın kâinattaki varlıkları müşahede ederek duyular üstü ilâhî gerçekleri kavramasından ibaret görülebileceği gibi kişinin kendi çabasıyla ulaşamayıp, sadece vahiy kanalıyla elde edebildiği gerçekler bütünü olarak da tarif edilebilir.

III. DİNİN KAYNAĞI

İslâm inancına göre dini vahiy yoluyla bildiren Allah'tır; bütün gerçek dinler Allah'tan gelmiş ve safiyetlerini korudukları sürece yürürlükte kalmıştır. İlk insan aynı zamanda ilk peygamberdir ve kendisine bildirilen din de tevhid dinidir. Allah'ın varlığı ve birliği ile nübüvvet ve âhiret inancı bütün ilâhî dinlerde değişmez ilkeler olarak yer alır. Bundan dolayı Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin getirdiği hak dinlerin ortak adı İslâm'dır. Ancak tarihin akışı içinde insanlar hak dinden uzaklaşmış ve beşerî zaaf neticesinde yanlış yollara, bâtıl inanç ve yaşayışlara yönelmişler, dinde meydana gelen bu bozulma ve farklılaşma sebebiyle Allah peygamberler göndererek insanları ya eski dinlerini aslî şekilde öğrenip uygulamaya çağırmış veya yeni bir din ve şeriat göndermiştir.

Bu bakımdan İslâm'ın insan ve din telakkisi, insanın ve dinin evrim iddialarıyla bağdaşmaz. İslâm'a göre insan başlangıçta en güzel bir kıvamda yaratılmıştır (et-Tîn 95/4). Hz. Âdem'den itibaren bütün insanlar, Allah tarafından gönderilen tevhid dininin esaslarını kavrayıp benimseyecek ve hayatlarını bu esaslara göre düzenleyecek seviyede zihnî, ruhî ve bedenî kapasiteye sahip kılınmıştır. Allah'ın başlangıçtan itibaren insanlara bildirdiği dinin tevhid dini olduğu ve onların bu dini benimsemeye yatkın bir fıtratta yaratıldığı belirtilmiştir (er-Rûm 30/30).

İslâm bilginleri Kur'an'ın bu konudaki açıklamalarına dayanarak insanda hak dini benimseme temayülünün fıtrî olduğunu ifade ederler. Yine İslâm bilginlerinin çoğuna göre âyette (er-Rûm 30/30) geçen **fıtratullah** tabiri Allah'ın dini demektir ki o da İslâm ve tevhiddir. Âyet ve hadislerde hak dinlerin ilâhî kaynaklı olduğu ısrarla vurgulandığından İslâm âlimlerinin din tariflerinde de bu kayıt daima yer alır. Bu sebepledir ki herhangi bir hak dinin, peygamberine veya ortaya çıktığı kavme nisbet edilerek adlandırılması İslâmî literatürde pek kabul görmez.

Batı'da XVI. yüzyıldan başlayarak ilkel kabilelerin hayat ve dinlerine ilgi duyulmuş; XVIII. yüzyıldan itibaren dinin kaynağı konusunda kutsal kitapların verdiği bilgi dışında bazı kaynakların tesbitine çalışılmış; arkeolojik, antropolojik çalışmalarla elde edilen bulgular değerlendirilerek geçmişteki milletlerin, hatta tarih öncesi toplumların dinleri ve inançları üzerine bazı tezler ileri sürülmüştür. Meselâ ilk dönemlerde insanların tabiat olaylarının etkisi altında kalıp onlara kutsallık atfettiği (natürizm), ruhlara, özellikle de ecdat ruhlarına tapındığı (animizm), büyüye, bitki ve hayvanların kutsallığına inandığı (totemizm) veya kutsalı toplumun ve sosyal yaptırımın belirle-

diği, ilkel toplumlara ait bu inanışların ileri dönem dinlerinin temelini oluşturduğu gibi teori ve varsayımlar ileri sürülmüştür. XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Batı'da etkili olan pozitivist ve materyalist propagandalar ile evrim teorisinin, kutsal kitaplarla çatışan iddia ve faraziyelere kaynaklık ettiği söylenebilir. Dinin en basit, en yalın ve sade şekline ilkel kavimlerde rastlanabileceği fikrinden yola çıkan bu teoriler, zamanla bunu, araştırmalarının dayandığı bilimsel yöntem olarak da benimsediler. Söz konusu teoriler, tekâmül nazariyesini esas almakta ve dinin kaynağının hurafe türünden inançlar, bâtıl itikadlar ve çok tanrıcılık olduğunu, evrim neticesinde insanlığın tek Tanrı inancına ulaştığını savunmaktaydı.

Bu teorilerin yanında yine aynı bilimsel yolları takip eden ve fakat tümüyle farklı neticelere varan bir başka teori daha vardır ki o da **ilkel monoteizm** teorisidir. Bu teze göre insanoğlunun en eski inancı tek Tanrı inancıdır. Taylor'un animizm nazariyesine karşı ilk ciddi itirazda bulunan öğrencisi Andrew Lang, Güneydoğu Avustralya ilkel kabilelerinde animizme rastlanmadığını fakat insanların ahlâkî âdâba uyup uymadıklarını denetleyen ve gökte bulunan bir yüce Tanrı kavramına her yerde rastlandığını ortaya koydu. Buna benzer bir ilkel tek tanrıcılık Wilhelm Schmidt tarafından da savunuldu. O, bütün ilkel kabilelerde bir yüce varlık inancının delilleri bulunduğunu ispat etti. Bütün dinî gelişmelerin başlangıcında görülen her şeye kādir bir yüce varlık inancının tarihî-kültürel değişmeler sonucu daha sonraları politeizm, animizm gibi inançlara dönüştüğü, bununla beraber bu eski inancın izlerinin hâlâ mevcut olduğu tezi ilmî çevrelerce açıklandı.

Dinin kaynağı konusunda en son ilmî neticeler vahyin bildirdiğini desteklemekte ve dinin kaynağının tevhid inancı olduğunu ortaya koymaktadır.

IV. DİNİN ÖNEMİ

Din tarihin bütün devirlerinde ve bütün toplumlarda daima mevcut olan evrensel ve köklü bir olgudur. İnsana hitap eden ve insan için söz konusu olan din, insanla beraber var olmuş ve tarih boyunca varlığını sürdürmüştür. Din insanlığın vazgeçilmez bir gerçeği olması sebebiyle bundan böyle de varlığını devam ettirecektir. Tarihin hangi devresine bakılırsa bakılsın dinsiz bir toplum görülmemektedir. İnsanlık tarihinin her döneminde din, canlılığını korumuş ve insan hayatının ayrılmaz bir vasfı olma karakterini sür-

dürmüştür. Bunun da temel sebebi, insanın dinî bir varlık olması, başka bir ifadeyle dinî duygunun, fıtrî (doğuştan gelen) bir özellik olarak insanın kendi öz varlığı hakkındaki şuur ile birlikte ortaya çıkması, bu şuur ile birlikte gelişmesidir.

Din duygusu insanın doğuştan beraberinde getirdiği bir duygudur. İnsan, her zaman ve her yerde yüce, kudretli ve ulu bir varlığa sığınma, ona güvenme ve ondan yardım dileme ihtiyacını hissetmiştir. Bu sığınma ve güvenme duygusu, din ile karşılanmaktadır.

Dinin fıtrî oluşu Kur'an'da şu şekilde belirtilmektedir: *"Sen yüzünü bir hanîf olarak dine, Allah'ın fıtratına çevir ki O, insanları bu fıtrat üzerine yaratmıştır. Allah'ın yaratması değiştirilemez"* (er-Rûm 30/30).

İnsan, yapısı itibariyle dine muhtaçtır. Çünkü insan ruh ve bedenden ibarettir. Bedenî ihtiyaçları karşılamak nasıl hayatın bir gereği ise, mânevî varlığın devamı da ruhî ihtiyaçlarının karşılanmasına bağlıdır. Onun bu ihtiyaçlarını karşılayan en köklü müessese ise dindir. İnsanın, yüce bir kudretin mevcudiyetini kabul edip ona yönelmesi, dua ve niyaz ile ona sığınması, doğuştan getirdiği sığınma, güvenme ve bağlanma duygularının en güzel karşılığıdır. Bu güvenme, sığınma ve bağlanma duyguları insanda öylesine köklüdür ki tarih boyunca bütün insanlar şu veya bu şekilde bir kişi, nesne veya varlığa kutsallık ve yücelik nisbet edip bağlanmışlardır. Kendisine yönelinecek, sığınılacak en mükemmel varlık ise şüphesiz kâinatın yaratıcısı olan Allah'tır. Çeşitli dinlerde farklı isimlerle anılan, çeşitli şekillerde tasvir edilen yüce kudret veya kutsal varlıkların özünde bu inanç yatmaktadır.

Her şeyi var eden bir yüce kudretin mevcudiyetini kabul edip ona bağlanma insanı kuvvetlendirdiği gibi, dua, niyaz ve Allah'a sığınma insanı yüceltir.

Din fertleri mukaddes duygu ve alışkanlıklarda birleştiren, toplumları yücelten ve geliştiren bir kurumdur. Din insanlara yön verip, onları iyi ve faydalı şeyler yapmaya yönelten bir hayat nizamıdır.

Din aynı zamanda ahlâkî bir müessese olarak insanlara yön veren, en mükemmel kanunlar ve en sıkı nizamlardan daha kuvvetli bir şekilde kişiyi içten kuşatan, kucaklayan ve yönlendiren bir disiplindir.

İnsanın psikolojik yapı ve yaşayışında karşılaştığı yalnızlık, çaresizlik, korkular, üzüntü ve sarsıntılar, hastalıklar, musibet ve felâketler karşısında ona ümit, teselli ve güven sağlayan en son sığınak din olmuştur. Ayrıca

dinî yaşayışın insanı ruhî bunalımlardan koruduğu; kendisine ve çevresine karşı daha duyarlı ve dengeli yaptığı bilinmektedir.

Dindeki âhiret inancının hem dünya hayatındaki davranışlarda etkili olduğu hem de insandaki ebediyet duygusuna cevap verdiği ortadadır.

İnsanlığın mânevî ve zihnî gelişmesinde dinin önemli payı vardır.

V. DİNLERİN TASNİFİ

Dinlerle ilgili ilmî araştırmalara paralel olarak dinler değişik açılardan çeşitli kıstaslara göre tasnife tâbi tutulmuş ve ele alınan kıstaslara göre farklı tasnif şemaları ortaya çıkmıştır.

Batıda din tasnifleri genelde Tanrı kavramı, sosyoloji-tarih ve coğrafya-tarih açılarından olmak üzere üç kavrama dayalı olarak yapılmaktadır.

Tanrı kavramı ele alınarak yapılan tasnif şu şekildedir:

1. Tek tanrılı dinler (ilâhî dinler). **2.** Düalist (iki tanrılı) dinler (Mecûsîlik). **3.** Çok tanrılı dinler (Eski Yunan, Roma ve Mısır dinleri gibi). **4.** Tanrı konusunda açık ve net olmayanlar (Budizm, Şintoizm gibi).

Sosyolojik-tarihî açıdan yapılan din tasniflerinden birisi şu şekildedir:

1. Kurucusu olan dinler (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm, Budizm gibi). **2.** Geleneksel dinler (kimin tebliğ ettiği belli olmayan dinler, ilkel dinler, Eski Yunan, Eski Mısır dini gibi).

Bir diğer tasnif ise şöyledir: **1.** İlkel dinler. Bundan maksat, bazılarının dinî gelişmenin ilk basamağı olarak düşündükleri animizm, natürizm, totemizm, fetişizm gibi aslında sadece bir kült olarak dikkate alınabilecek nazariyeler değil, ilkel kabile dinleridir (Nuer, Dinka, Ga dinleri gibi). **2.** Millî dinler. Genellikle bir kurucusundan söz edilmeyen, sadece bir millete ait olan geleneksel yapıdaki dinlerdir (Eski Yunan, Mısır, Roma dinleri gibi). **3.** Dünya dinleri. Hıristiyanlık ve İslâm gibi.

Coğrafî-tarihî açıdan ise dinler; Ortadoğu veya Sâmi grubu (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm), Hint grubu (Hinduizm, Budizm, Jainizm), Çin-Japon grubu (Konfüçyüsçülük, Taoizm, Şintoizm), Afrika grubu şeklinde bir ayırıma tâbi tutulabilir.

Dinler tipolojik, morfolojik, fenomenolojik özellikleri göz önünde tutularak da tasnif edilebilir. Vahye dayanan-dayanmayan, misyonerliğe

yer veren-vermeyen, âhiret inancı olan-olmayan, kutsal kitabı olan-olmayan, geçmişin-günümüzün dinleri, bir bölgeye veya kıtaya özgü dinler-değişik bölge ve kıtalara yayılan dinler gibi tasnif kitlelerine göre de din tasnifleri yapılabilir.

İslâm bilginlerinin din tasnifi "hak din-bâtıl din" şeklindedir ve bu ayırım Kur'ân-ı Kerîm'e dayanmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de İslâm için *"Allah katındaki din"* (Âl-i İmrân 3/19), *"dosdoğru din"* (er-Rûm 30/30), *"hak din"* (et-Tevbe 9/33; el-Fetih 48/28; es-Saf 61/9) tabirleri yer almaktadır. Yine Kur'ân-ı Kerîm'de İslâm dışındaki inanç sistemlerine de din denilmektedir (et-Tevbe 9/33; el-Fetih 48/28; es-Saf 61/9; el-Kâfirûn 109/6). Buna göre kaynağının ilâhî olması ve orijinal şeklini koruması sebebiyle İslâm hak dindir. İlâhî vahye dayanmakla birlikte aslî şeklini koruyamamış dinlere de (Yahudilik, Hıristiyanlık) değiştirilmiş, tahrif edilmiş anlamında muharref dinler denilmektedir. İlâhî vahye dayanmayan dinler ise bâtıl dinlerdir.

İslâmî kaynaklarda vahye dayanan dinler için genellikle "milel", bâtıl dinler için "nihal" kelimeleri de kullanılır. Nihle (çoğulu nihal) kelimesi, din içinde oluşan fırka anlamında da kullanılır.

Bu temel sınıflandırma dışında bazı İslâm bilginleri tarafından daha ayrıntılı tasnifler de yapılmıştır. Meselâ, tanınmış İslâm bilginlerinden Şehristânî ilâhî dinler-bâtıl dinler ayırımını yapmakta, aslî mânada din ehli olarak müslümanları; Ehl-i kitap denilen yahudileri ve hıristiyanları; kitabı bulunması şüpheli olan Mecûsîler'i saymakta; kendi beşerî telakkilerine uyan kimseler olarak da filozoflar, Sâbiîler, Dehrîler, yıldızlara ve putlara tapanlarla Brahmanlar'ı zikretmektedir.

İslâm inancına ve Kur'ân-ı Kerîm'e göre ilk insan çeşitli teorilerde öne sürüldüğü gibi ilkel, mantıkî düşünce ve yorumdan yoksun bir vahşi değil, Allah'ın emirlerine muhatap olan sorumluluğunun bilincinde ve en güzel biçimde yaratılmış seçkin bir varlıktır. İlk insan aynı zamanda diğer bütün varlıklar arasında Allah'ın halife olarak niteleyip seçtiği bir peygamberdir. Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta olduğu gibi İslâm'da da din ilâhî bir kaynağa dayanmaktadır. Dolayısıyla dinin ilk şekli, XIX ve XX. yüzyıllarda öne sürülen teorilerde olduğu gibi çok tanrıcılık, bâtıl inançlar, hurafeler ve putperestlik değil, bir yüce kudrete iman yani tevhid inancıdır. Nitekim monoteist (tek tanrı) teori de bunu doğrulamaktadır.

İslâm'a göre ilk peygamberin tebliğ ettiği din ile daha sonra gelen peygamberlerin ve son peygamber Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği din, temel nitelikleriyle aynıdır. Allah'a iman, peygamberlik müessesesi ve âhiret inancı hepsinde vardır. Sadece yaşanılan bölge ve döneme göre değişen bazı kurallar dışında temel inanç esaslarında ve genel prensiplerde değişme yoktur. Çünkü dinin hitap ettiği insan, temel nitelikleri bakımından her dönemde aynı insandır.

Bütün peygamberler hak dini tebliğ etmiş, onun yaşanmasını teşvik etmiş, kendileri de örnek olmuşlardır. Hz. Mûsâ'nın getirdiği dine Yahudilik, Hz. Îsâ'nın getirdiği dine de Hıristiyanlık adı sonradan verilmiştir. Ne Hz. Mûsâ, ne de Hz. Îsâ bu adları kullanmışlardır. Onlar Allah'ın emirlerini tebliğ etmiş, bir olan Allah'a iman ve kulluğa çağırmış, ilâhî kitap olan Tevrat ve İncil'e göre yaşamaya davet etmişlerdir.

Kur'ân-ı Kerîm, peygamberlerin getirdikleri dinlerin aynı hak din olduğunu kaynak ve temel esaslar açısından belirtmiş, ama İslâm adını son peygamberin tebliğ ettiği dine ad olarak vermiştir. *"Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim"* (el-Mâide 5/3) meâlindeki âyet de bunu ifade eder.

VI. DİĞER DİNLER ve İSLÂM

Milâdî VII. yüzyılda Hz. Muhammed, İslâm vahyini tebliğe başladığında yeryüzünde ateizm, putperestlik, politeizm (şirk), yıldızlara tapma da dahil birçok din ve inanç şekilleri mevcuttu. Bu dinlerden Mecûsîlik, Brahmanlık, Budizm, Sâbiîlik, Yahudilik ve Hıristiyanlık en önemlileri olarak ve hatta bir dereceye kadar vahiy dinleri olmaları yönüyle o günün Mekkeliler'i tarafından kolaylıkla kabul edilebilir dinlerdi. Fakat yeni bir din gönderilmiştir. Çünkü bütün bu dinler, zaman içinde orijinal ve aslına uygun şekillerini kaybetmiş, zaman ve mekâna bağlı olarak çeşitli değişikliklere uğramışlar, ayrıca kendilerinden sonra gelecek ve şartları daha da iyileştirip mükemmelleştirecek bir şahsı ve onun mesajını müjdelemişlerdir.

Mecûsîlik en eski dinlerden biriydi ve Zerdüşt'ün getirdiği dinin bozulmuş şekline verilen addı. Zerdüşt tek Allah yani Ahura Mazda inancını tebliğ etmiş, O'nun seçtiği kimselere ilâhî vahyin geleceğine, meleklere ve ölüm sonrası hayata imanı emretmişti. Zend-Avesta'da (Yaşt, 13, XXVIII, 129) putları kıracak olan Soeşyant adlı birinin geleceği bildirilmektedir. Ancak Zerdüşt'ün tebliğ ettiği tevhid inancı daha sonra hem iyilik hem de kötülük

tanrısı olmak üzere iki tanrı inancına (düalizm=seneviyye) dönüşmüş, Tanrı'nın kudret ve kuvvetini temsil ettiğine inanılan ateş yüceltilerek ateş kültü (Mecûsîlik) oluşmuştur.

Brahmanizm çok tanrılı bir dindir. Gerçekte Brahmanlar tek Tanrı'ya inanmakla birlikte O'nun yaratıkları veya O'nun sıfatları şeklinde de olsa Tanrı'nın birtakım tezahürlerine tapma bunlarda da mevcuttur. Hintliler Tanrı'nın kendisini tarihin her devresinde çeşitli şahsiyetlere bürünerek insanlara gösterdiğine inanırlar. Bu **hulûl** (avatara=enkarnasyon) inancı hem Tanrı'nın bedenleşmesi ve maddî şekillerle tasvirine hem de binlerce ilâhın mevcudiyeti kanaatine yol açmıştır. Diğer taraftan bu dinde mevcut olan kast sistemi, dinin evrensel gereği olan eşitlik ve kardeşlik unsurlarıyla da çelişmektedir ve bu din, kapalı bir din hüviyetindedir. Dışarıdan biri bu dine giremez ve ona mensup olanlar da ebedî bir **tenâsüh** hali içindedirler. Aslî hüviyetini kaybedip çok tanrıcılığa, Tanrı'nın bedenleşmesi ve tenâsüh inancına sapması ve kast sistemini benimsemesine rağmen Brahmanizm'de de "ileride gelecek, beklenen kimse" inancı vardır.

Budizm Brahmanizm'deki puta tapma inancını reddedip ona karşı çıkmaktan doğmuş bir dindir ve ana din olan Brahmanizm'den birçok esas taşımaktadır. Bir bakıma Brahmanizm'deki putların kırılması yolunda bir reform niteliği taşır. Ancak putlara karşı olan Buda'nın getirdiği din kendisinden sonra Buda heykellerine tapma şeklinde putperest bir karaktere bürünmüştür. Buda, hayatın tabii olaylarını bir ıstırap olarak görüyor ve bundan kurtuluşu bütün arzu ve ihtiraslardan uzaklaşmaya bağlıyordu. Bu da onları aşırı riyâzet, nefse ezâ ve hatta dünya hayatının tamamen terkedilmesi gibi aşırılıklara sevkediyordu. Yapısındaki köklü değişiklik ve bozulmalara rağmen Budizm'de de ileride gelecek bir kurtarıcı (Maitreya veya Metteya) müjde ve beklentisi vardır.

Sâbiîlik de İslâm'ın geldiği asırda mevcut bir inanç idi. Sâbiîler hicrî ilk yüzyılda müslümanların hâkimiyeti altına girmiş ve onlara zimmîlik statüsü tanınmıştır. Sâbiîler'in oldukça eskiye dayanan bir tarihleri olmakla birlikte nasıl doğduğu, kimin tarafından yayıldığı açık ve net olarak bilinmemektedir. Sâbiîlik'te bir yüce varlık inancı mevcut olmakla birlikte ışık âlemi ile karanlık âlem arasındaki mücadeleye dayanan bir düalizm inancı hâkimdir. Peygamberlik inancının mevcudiyeti tartışmalı olmakla birlikte Hz. Yahyâ'ya büyük önem verilmekte ve kendi peygamberleri olarak açıklanmaktadır. Diğer taraftan Sâbiîler Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ, Hz. İsâ ve Hz. Muhammed'i kötülük peygamberi, yalancı olarak nitelemektedirler. Özetle

denilebilir ki Sâbiîlik orijinal şeklini yitirmiş, zamanla çeşitli inançlar karışmış ve müntesipleri azalmış bir din hüviyetindedir.

Bugün ilâhî kaynağa dayanan dinler diye kabul edilen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet'in temel özelliklerini ve İslâm dininin diğer ikisinden farklı olduğu yönleri de şu şekilde tesbit mümkündür:

1. Allah inancı. Yahudilik Tanrı'nın birliği üzerinde ısrarla durmasına rağmen, en azından tarihlerinin bazı dönemlerinde ona beşerî nitelikler nisbet etmişler ve âdetâ Tanrı'yı beşerî organ ve duygular taşıyan bir insan gibi tasvir etmişler, insanlaştırmışlardır. Hıristiyanlar ise Tanrı'nın birliğini farklı şekilde ele alıp teslîsi savunmuşlar, aşırı bağlılık duygusuyla, Hz. Îsâ'yı tanrılaştırmışlardır.

Halbuki İslâm, Allah inancı hususunda gerek yahudilerin gerekse hıristiyanların sonradan düştükleri yanlışlık ve aşırılıkları düzeltmiş, Tanrı'nın beşerîleşmesini veya beşerin tanrılaşmasını reddetmiş, bu noktada Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ'nın hakiki mesajını hatırlatarak Allah'ın bir ve benzersiz olduğunu vurgulamıştır.

2. Melek inancı. Meleklerin Allah'ın oğulları ve kızları olduğu iddiasını ve beşerî şekillerdeki tasvirlerini reddederek hem yahudi ve hıristiyanların düştükleri yanlışı göstermiş hem de Allah'ın yüceliğini vurgulamıştır.

3. Kutsal kitaplar. Ne yahudiler ne de hıristiyanlar, Allah tarafından Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ'ya verilmiş kutsal kitapları orijinal şekilleriyle muhafaza edebilmişler, Tevrat ve İncil zaman içinde ya kaybolmuş ve yeniden yazılmış, ya da çeşitli ilâve ve eksiltmelere mâruz kalmıştır. Kur'ân-ı Kerîm ise hem vahyedildiğinde yazıya geçirilmiş olması hem de ezberlenmek suretiyle muhafaza edilmesi yönüyle orijinal ve aslına uygun şekliyle günümüze kadar gelmiştir.

4. Peygamberlik. Yahudilik ve Hıristiyanlık sonradan tahrif edildikleri için örnek ve önder şahsiyetler olan peygamberlerle ilgili çeşitli iddia ve iftiralarda bulunup sonra gelecek peygamberleri kabul etmezken İslâm, hem bütün peygamberlere imanı şart koşmuş hem de onları lâyık oldukları güzel vasıflarla tavsif etmiştir.

5. Dünya-âhiret dengesi. Yahudilik dünya hayatına, Hıristiyanlık da dünyadan uzaklaşıp mânevî hayata daha çok ağırlık verirken İslâm her ikisi arasındaki dengeyi kurmuş ve korumuştur: *"Allah'ın sana verdiğinden (O'nun yolunda harcayarak) âhiret yurdunu iste, ama dünyadan da nasibini unutma..."* (el-Kasas 28/77).

6. Mükellefiyetlerin azlığı. Madde-mâna, dünya-âhiret dengeleri açısından en ölçülü ve kolayca yaşanabilir; çeşitli emir ve hükümlerde kolaylığı öngörmesi açısından en kolay olan din İslâm'dır.

İslâm, diğer ilâhî dinlerde var olan bazı ağır dinî sorumlulukları ortadan kaldırmış, insanın yaratılışına en uygun ve yaşanabilir kuralları sunmuş, böylece dini daha da ağırlaştıran ve yaşanmasını zorlaştıran din yorumcularına da önemli bir uyarıda bulunmuştur. Bu son dinin peygamberi Kur'an'da şu şekilde anlatılır: *"Yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî peygambere uyanlar (var ya) işte o peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten meneder, onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırlıklarını ve üzerlerindeki zincirleri indirir. O peygambere inanıp ona saygı gösteren, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nura (Kur'an'a) uyanlar var ya, işte kurtuluşa erenler onlardır"* (el-A'râf 7/157).

Bu âyette hem Mûsâ şeriatında mevcut çok sayıdaki kural ve vecîbelere (temizlik kuralları, yiyeceklerle ilgili esaslar, âdetli kadınla ilgili yasaklar gibi) hem de İnciller'de ortaya konan öğretinin gerektirdiği aşırı riyâzetçi eğilimlere işaret edilmektedir.

İslâm, daha önceki şeriatlarda mevcut bazı ağır yükleri kaldırmış veya hafifletmiş, dini daha kolay ve yaşanabilir kılmıştır. Çünkü *"İşte böylece sizin insanlığa şahitler olmanız, resulün de size şahit olması için sizi mûtedil bir ümmet kıldık"* (el-Bakara 2/143) buyurulmaktadır. Resûlullah da *"Kolay ve yüce Hanîflik'le gönderildim"* (*Müsned*, V, 266; bk. Buhârî, "Îmân", 29) diyerek İslâm'ın diğer şeriatlara göre daha mûtedil, kolay ve müsamahalı olduğunu vurgulamaktadır. Kur'an ve Sünnet'te, dinî mükellefiyetlerin azaltılarak ve gerekli ve yeterli seviyede tutulduğu, İslâm'ın insanlara ağır yükler yüklemek için değil, rahmet ve inâyet olarak gönderildiği sıklıkla tekrarlanır. Kur'an ve Sünnet'teki bu vurgu sebebiyle de İslâm bilginleri dinin anlatım ve yorumunda daima kolaylığı ve uygulanabilirliği tercih etmişlerdir.

İslâm'ın peygamberi peygamberlerin, onun getirdiği din de dinlerin sonuncusudur. İslâm'ın bir diğer özelliği onun evrenselliğidir. Son din olması açısından öncekileri kucaklayıcı ve en mükemmel olmasıdır.

İSLÂM DİNİ

Bölüm 2

İkinci Bölüm

İslâm Dini

I. İSLÂM DİNİNİN MAHİYETİ

Din, ister hakikatin doğrudan yansıması veya açılımı olarak kabul edilsin ister insan yaratılışının bir gereği olarak değerlendirilsin, sonuçta insanın özünde, fıtratında yerleşik bulunan ve oradan kaynaklanan "kutsala saygı, ona bağlanma ve onunla bütünleşme" ihtiyacını karşılar ve onu kâinat içindeki yalnızlığından kurtaran bir can simidi görevini yerine getirir.

Din kelimesi yer yer bir ferdin veya grubun doğru kabul ettiği ve davranışlarını direktifleri doğrultusunda düzenlediği şey anlamında kullanılsa da, öz ve gerçek kullanımında din, beşer kurgusu olmayan, tam tersine Tanrı kaynaklı olan şey anlamındadır. Vahyedilmiş olarak nitelenen ve bir bakıma Tanrı'nın gökten yeryüzüne ve insanoğluna uzatılmış kurtuluş ipi olan dinin temel amacı, insan ile Tanrı arasında etkili, güçlü ve sağlıklı bir bağ kurmaktır. Bu anlamda vahiy kaynaklı bütün dinlerin bir, tek ve aynı olduğunu söylemek doğru olur. Nitekim Kur'an'daki *"Allah katındaki din İslâm'dır"* (Âl-i İmrân 3/19) ifadesi, Allah'ın itibar ettiği, geçerli saydığı ve dikkate aldığı tek dinin, özel anlamıyla son ilâhî din sayılan İslâm dini anlamını ifade etmesinin yanı sıra, Tanrı kaynaklı olan vahyedilmiş dinlerin özde birliğini ve bu dinlerin temel özelliğinin -seçilen kelimenin sözlük anlamına da uy-

gun şekilde- Tanrı'ya boyun eğiş, O'na bağlanış ve teslim oluş olduğunu da ayrıca vurgulamaktadır.

Bir dinin mükemmel olduğu iddiası, sadece mensupları açısından o dinin bütün öteki dinlere tercih edilebilir olduğunu ima eder. Bir dinin bu amaç doğrultusunda bütün öteki dinler karşısında inanç ve ibadete ilişkin sembolik tutarlılığını, safiyet ve orijinalitesini korumak maksadıyla kendisi için bir söylem oluşturması ve itham, isnat ve itirazlara karşı bir savunma mekanizması geliştirmesi haklı ve anlamlı görülebilir. Fakat vahiy kaynaklı olan ve kopuksuz bir gelenek zinciriyle gelen bütün dinler, öz ve orijinalite itibariyle aynı zirveye götüren yollar olarak tanımlanır ve İslâm dini bu halkanın son ve bozulmaktan korunmuş şeklini temsil eder.

Dinin Tanrı tarafından vahyedilmiş olduğunun söylenmesiyle vahiy, dinin daha doğrusu otantik dinin temel niteliği yapılmış olmakta ve dolayısıyla dinin yalın bir Tanrı inancından ibaret olmadığı, Tanrı'ya inanmak yanında, O'nun değişik biçimlerde tecelli edeceğine inanmak gerektiği de vurgulanmış olmaktadır. İslâmî literatürde bu tecelli ve inâyet yani Tanrı'nın kendini göstermesi, genellikle "yaratma ve buyurma" (halk ve emir) kavramlarıyla ifade edilir. Kur'ân-ı Kerîm'de ise yaratma ve buyurmanın Allah'a ait olduğu vurgulanır. Buyurma, Tanrı'nın iradesinin sonucudur ve din bu iradenin içinde yer alır. Özü itibariyle mâkul ve kavranabilir olsa bile din, Tanrı iradesinin vahiy yoluyla açılımı olduğu için, teorik olarak, insan aklı da dahil tüm beşerî güçlerden üstündür. Bu yaklaşım Tanrısal iradenin açılımı olan vahyin "aktif ve kurucu", buna mukabil vahye muhatap olan insanın akıl ve diğer melekelerinin "pasif ve alıcı" konumda olduğuna işaret etmektedir.

Tanrısal iradenin insanlara ulaşımının peygamberler kanalıyla olmasını dikkate alan kimi İslâm bilginleri peygamberliği âlemin ruhu olarak nitelemişlerdir. İnsan, kendisini vahye bağlayan gelenek zincirini korumak durumundadır. İslâm düşünce geleneğinde tevâtür ve icmâ gibi kurumsal yapılar, büyük ölçüde vahiyle irtibatlı gelenek zincirini korumak amacıyla oluşturulmuş veya hiç değilse bu amaca hizmet etmiştir. Vahiy ve gelenek kavramları, dinin yapısını ve temel özelliklerini işaret etmektedir.

Din, en yalın biçimiyle Tanrı'ya inanma ve ona ibadet etme olduğuna göre, onun bir inanç sistemini ve bir ibadet sistemini içermesi zorunludur. Bu iki temel unsur yanında, dinin ahlâkî hükümleri de içermesi gerekir. Ahlâk, dikey olarak veya metafizik boyutta, bu inanç ve ibadetlerdeki içtenlik ve samimiyet (ihlâs, ihsan) anlamını içerdiği gibi, dünyevî boyutta, Tanrı inancının ve O'na olan sevginin Tanrı'nın kulları üzerinde gösterilmesi, onların

hoş ve mutlu edilmesine çalışılması, onların hukukunun ihlâl edilmemesi, onları rahatsız ve huzursuz etmekten kaçınılması anlamını da içerir.

Bu durumun İslâm dini açısından da aynıyla geçerli olduğunu açıkça göstermesi bakımından Cibrîl hadisi diye meşhur olan diyalogu anmak uygun olur. Bu diyalogda geçtiğine göre vahiy meleği Cibrîl, bir gün dini öğretmek üzere Hz. Muhammed'e gelmiş, ona iman, İslâm ve ihsanın ne demek olduğunu sormuş ve bunları yine kendisi cevaplamıştır. Cibrîl'in bu üç kavrama getirdiği açıklama öz itibariyle dinin yukarıda değinilen üç temel unsurunu, yani inanç, ibadet ve ahlâkı içermektedir. Cibrîl imanı Allah'a, âhiret gününe, peygamberlere, meleklere, kitaplara ve kadere inanmak olarak; İslâm'ı, şirk koşmaksızın sadece Allah'a ibadet etmek, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek ve haccetmek olarak; ihsanı da, Tanrı'yı görüyormuşçasına ibadet etmek olarak açıklamıştır (Buhârî, "Îmân", 1).

Tanrı'ya iman ve bunun etrafında oluşturulan inanç sistemi dinin temelini oluşturur. İnanç sistemi yapısı itibariyle dogmatik olabilirse de, inanılan Tanrı'nın özellikle varlığı ve birliğinin ortaya konulması, temel niteliklerinin kavranması ve sistemleştirilmesi aklî bir çabayı gerektirir ve tüm bunların kesinlik gerektiren bilgiye dayanması gerekir. Müslüman bilginlerin inanç konularını sistematik bir yapıya kavuşturmaya çalıştıkları ilmî bir disiplin olan kelâm ilminin kesinlik ifade eden veri ve malzeme tabanı ve burhan üzerine kurulmuş olmasının anlamı ve nedeni budur.

Dinin ikinci unsuru olan ibadetler (ritüel), Tanrı'ya itaatin biçimsel göstergeleri sayılır. Yalın ve teorik bir Tanrı inancı yeterli olmayıp bu inancın pratik olarak eylemle gösterilmesi ve sergilenmesi gerekir. Tapma, tapınma eylemi olan ibadetin öz ve genel yapı itibariyle kaynağı da vahiy olduğu için belirli ibadetler, Tanrı'ya itaat çerçevesinde ve bir inanç ve kanaat gereği olarak yapılırlar. Tapma ihtiyacı, beşer düşüncesinin ürünleriyle karşılanamaz. Kaldı ki beşerin bu alana müdahalesi asgari olarak, dinin esaslı unsurlarından birinin zedelenmesi anlamına gelir. Bu bakımdan Tanrı bizim ibadet olarak ne yapmamız gerektiğini belirlemiş ve kendisine bu şekilde ibadet etmemizi emretmiştir.

İbadetler biçimsel olarak basit görünseler bile Tanrı'nın tasarımı oldukları için, aslında onların gücü ve gizemi bu dünyanın ötelerine uzanır ve her biri Tanrı ile bağlantının değişik biçim ve boyutlarda gerçekleştirilmesine hizmet edecek mahiyettedir. Hatta bir ibadete bağlı olarak belirli duaların ezberlenmesi ve okunması da o ibadetin bir parçasını teşkil edebilir ve bu okumanın etkisi salt bir zihnî kavrayış şartına bağlı değildir. Hz. Muhammed'in na-

mazlarda özellikle Fâtiha'nın okunması yönündeki direktifi bu açıdan değerlendirilebilir.

Dinin üçüncü unsuru "ahlâk"tır. Dinin ilk iki unsuru olan inanç ve ibadet, kişinin doğrudan Tanrı ile teorik ve pratik bağlantı ve iletişimini sağlaması yönüyle insan-Tanrı ilişkisinin dikey-metafizik boyutuna ilişkin iken ahlâk, inanç ve ibadet yoluyla tesis edilmiş bulunan insan-Tanrı ilişkisinin, dünyevî planda her türlü tutum ve davranışa yansıması olarak değerlendirilir. İnsanın başkalarına iyi davranması, onlarla iyi geçinmesi, kötülük etmemesi ahlâkî birer davranış olması yanında, aynı zamanda biçimsel ibadetler dışında Tanrı'nın hoşuna gidecek davranışlardır. Ahlâkın diğer bir boyutu ise Tanrı'ya olan inancın ve ona yapılan ibadetin içtenlik derecesine ilişkindir ki bu husus İslâmî terminolojide ihlâs ve ihsan diye anılır.

Dinin aslî unsurlarından olan iman bir bakıma dinin Tanrı'yı tanıma ve bilme (marifetullah) boyutu, ibadetler Tanrı'ya itaat boyutunu ve ahlâk ise Tanrı'yı sevme (mâhabbetullah) boyutunu teşkil eder. İmanın akıl ve bilgi, ibadetlerin inanç ve kanaat, ahlâkın ise gönül ve duygu kaynaklı olması her birinin mahiyeti gereğidir.

İnsanların birbirleriyle ilişkilerini normatif olarak düzenleyen hukuk ise, dinin tanımında ve unsurları içinde yer almamakla birlikte, genel olarak din ile irtibatlı olarak düşünülebilir ve dinin üç temel unsurundan her biriyle ayrı ayrı bağlantısı kurulabilir. Bu yaklaşım çerçevesinde başlı başına amaç olmayan hukukî düzenlemeler, özellikle ahlâkî hükümlerin değişik zaman ve zeminlerde gerçekleştirilmesine hizmet eden normatif düzenlemeler olması itibariyle belli ölçülerde değişmeye ve dolayısıyla insanın belirlemesine açıktır. Esasen hukukun biçimsel yönünün, temel yapısı ve mahiyeti itibariyle akıl üstü ve dogmatik olan dinin kapsamında yer almayışının anlamı da budur.

Burada dinin bu üç temel unsurunun tarihî süreç içerisinde sistemleştirilme biçimlerine, ayrıca tüm bunlarla bağlantısı olduğu için fıkhın tarihî süreç içerisindeki gelişimine işaret ettikten sonra, dinin temel unsurlarından ilk ikisini yani inanç ve ibadet sistemini ilmihalin I. cildinde ele aldık. Dinin üçüncü unsuru olan ahlâkı ve dinden bütünüyle bağımsız düşünülmesi doğru olmayan, hatta temel dinî öğretinin toplumsal hayata ve beşerî ilişkilere olumlu katkısı sayılabilecek olan hukukî ilke ve düzenlemeleri ve müslüman toplumların bu çizgide oluşan toplumsal yaşama kültür ve geleneğini ve ilgili bazı konuları da II. ciltte inceleyeceğiz.

II. TARİHÎ SÜREÇ

Hz. Muhammed'in yirmi üç yıllık peygamberliği döneminde tamamlanan vahiy (Kur'an) ve onun açıklaması mahiyetindeki sünnet İslâm dininin inanç, ibadet ve ahlâk yanında hukukî, bireysel ve sosyal hayatla ilgili temel ilkelerini ve amaçlarını belirlemiş ve dinin ana çatısını kurmuştur. Bununla birlikte İslâm'ın bu iki aslî kaynağının, bu kaynaklarda ifade edilen ilke, hüküm ve hedeflerin, örneklendirme ve benzetmelerin anlaşılması, yorumlanması ve bunlardan amelî hayatın çeşitli yönlerine ilişkin bazı değer hükümlerinin ve uygulanabilir sonuçların çıkarılması aklî muhakeme ile mümkün olmaktadır. Sınırlı sayı ve muhtevadaki nasların yani Kur'an ve Sünnet metninin, sınırsız sayıda ve çok çeşitli olaylara ışık tutabilmesi, farklı konum ve mahiyetteki insan davranışlarını yönlendirebilmesi ancak böyle bir anlama ve yorumlama faaliyetiyle mümkün olur.

Anlama, yorumlama ve bakış açısı yönüyle bireyler arasında önemli farklılıkların bulunması, üstelik insanların kültür, gelenek, bilgi ve tecrübe birikimlerinin dönem ve bölgelere göre de değişmekte olması aynı Kur'an veya hadis metninden aynı dönemde veya farklı dönemlerde farklı anlam ve hükümlerin çıkarılmasını kaçınılmaz kılmıştır. Bu durum, İslâm'da fikrî tartışmanın ve ihtilâfın hoşgörüyle karşılanıp tabii bir hadise olarak görülmesinin de, İslâm ümmeti içindeki dinle ilgili görüş ayrılıklarının da ana sebebini teşkil etmiştir. Böyle olunca, Kur'an'ın metninden, sünnetin muhtevasından ve İslâm toplumunun asırlarca devam eden geleneğinden açıkça anlaşılan ve müslümanların asgari müştereğini teşkil eden değişmez bir İslâmî öz ve ana unsur yanında bir de anlama, yorumlama ve bakış açısına göre değişebilen ve çeşitli toplumlara renk ve ton farkıyla değişerek yansıyan bir İslâmî hayattan ve gelenekten söz etmek mümkündür. Buna ilâveten, nasların insan zihninin cevabını aradığı her soruyu, ferdî ve içtimaî hayatın her alanını ayrıntıyla ele almadığı, çoğu yerde bu konulardaki cevaba ve çözüme yardımcı olacak ana ilke ve hedefleri vermekle yetindiği ve geride "bilinçli boşluk" denilebilecek geniş bir alan bıraktığı da bilinmektedir. Bu alan müslüman birey ve toplumlar tarafından, dinin ilke ve hedeflerine aykırı olmaması, hatta onlarla bütünleşmesi kaydıyla serbestçe düzenlenebilecektir. Bu nisbî serbestlik de haliyle İslâm dünyasında tarihî seyir içinde dönemlere ve bölgelere göre değişiklik gösteren zengin bir çeşitliliğin yaşanmasının bir diğer sebebini teşkil etmiştir.

Yukarıda yapılan tasvir ışığında, İslâm'ın anlaşılması, değişmezliği ve uygulamaya da yansıyan farklı tezahürleri yönüyle iç içe üç halkadan söz

etmek mümkündür. Bu ayırım aynı zamanda İslâm'ın doğrudan ve dolaylı olarak ilgi alanını ve kapsamını tanıtıcı da olacaktır. En içte Kur'an ve Sünnet metninden doğrudan ve açık bir şekilde anlaşılan öz, İslâm'ın ana ve değişmez unsuru yer alır. İkinci halkayı nasların dolaylı şekilde ve yorumlama sonucu kapsadığı alan, nasların izdüşüm alanı teşkil eder. Bu alanda, izlenen aklî istidlâle, muhakemelere ve bakış açılarına göre naslara farklı yorumlar getirmek ve onlardan farklı sonuçlar çıkarmak mümkün olduğundan kısmî bir değişkenlik ve farklılık gözlenir. En dışta ise, müslüman fert ve toplumların dinin rehberliği ve yönlendirmesi sonucu belli bir kıvama gelmiş kendi öz inisiyatifleriyle, bilgi ve tecrübe birikimlerinden, kültür ve geleneklerinden kaynaklanan tercihleriyle dolduracakları fakat ilk iki alanla da çelişmemeye özen gösterecekleri üçüncü halka yer alır. İslâm'ın ilgi alanını ve kapsamını değişmezlik değişkenlik, yoruma açık veya kapalı oluş, doğrudan veya dolaylı oluş itibariyle böyle bir üçlü ayırıma tâbi tutmak mümkün ve doğru ise de, hangi hükmün hangi halkada yer aldığı konusunda belli ölçüde izâfîliğin bulunması ve birtakım farklı görüşlerin olması kaçınılmazdır.

Özetle ifade edilen bu kategorik tasvir ve genelleme, Hz. Peygamber'in vefatını takip eden ilk birkaç asır içinde, nasların anlaşılması, yorumlanması ve günlük hayatın bu istikamette düzenlenmesi çabalarının tek bir çizgide seyretmeyip İslâm'ın yayılış alanıyla ve hızıyla da bağlantılı olarak farklı birçok anlayış, ekol ve temayülün ortaya çıkmış olmasına önemli bir açıklama getirmektedir. İslâm'ın yayılışı sürecinde İslâm'la tanışan ve müslüman olan toplumların kendi geleneklerini, örf ve âdetlerini İslâm döneminde de bir ölçüde devam ettirmiş olması, komşu kültürlerin İslâm medeniyeti içinde kendini ifade imkânı bulması, İslâm'ın bölgesel ve sosyal şartlara kolayca uyum sağlayabilmesi de yine aynı alan ayırımının sağladığı esneklikle ve uyum kabiliyetiyle yakından bağlantılıdır. Bununla birlikte tarihî süreç itibariyle İslâm dünyasında İslâm'ın anlaşılması, yorumu ve günlük hayata geçirilmesi konusundaki müsaade edilen farklılıkları sadece müslüman fert ve toplumlar arasındaki anlayış ve yorum farkıyla, kültür ve gelenek farkıyla açıklamanın yetersiz kalacağını, bunun dışında birçok âmilin de söz konusu edilebileceğini ayrıca belirtmek gerekir.

İslâm'ın getirdiği fikir ve vicdan hürriyeti, fertlerin birbirinden farklı duygu, düşünce ve karakterde yaratılmış olmaları, âyet ve hadislerin bir kısmının ifade ve kapsam yönünden kolay anlaşılır, bir kısmının da mânalarının kapalı olması, bunları değerlendiren bilginlerin değişik metot ve ölçülere sahip olmaları, hilâfet tartışmaları, müslümanlar arasında meydana gelen iç savaşlar, müslümanların çeşitli kültürlere sahip milletlerle temasa geçmesi,

felsefî eserlerin tercüme edilerek İslâm dünyasında yayılması, değişen akımlar ve gelişen toplum hayatının doğurduğu ihtiyaçlar karşısında âyet ve hadislerden hüküm çıkarma zorunluluğunun hissedilmesi ve değişik siyasî düşünceler zamanla fıkhî ve itikadî ekollerin ve gruplaşmaların ortaya çıkmasına sebep olmuş, Kitap ve Sünnet'ten hüküm çıkarma gücünde olmayanlar bu güçteki âlimlerin görüş ve düşünceleri etrafında toplanarak mezhepleri oluşturmuşlardır.

Mezhep sözlükte "gidilecek yer, gidilecek yol, görüş, doktrin ve akım" gibi mânalara gelir. Bir terim olarak ise mezhep, kendi içinde tutarlı bir düşünce sistemine sahip olduğu kabul edilen itikadî ve fıkhî doktrini ifade eder. Çoğulu "mezâhib"dir. Mezhep kurucusu kabul edilen imam veya müctehid hiçbir şekilde bir din koyucusu veya din tebliğcisi değildir. Yüce Allah tarafından konulan ve Hz. Muhammed tarafından tebliğ edilen İslâm dininin gerek inanç, gerekse fıkıh (ibadet ve hukuk) alanına giren meselelerini delilleriyle birlikte ele alıp bunlara ilişkin yorum ve çözümler getirme ihtiyacı karşısında, delillerinden hüküm çıkarma yeterliğine sahip bilginler birbirinden farklı görüşler ve çözüm örnekleri ortaya koymuşlardır. İşte belli görüşler etrafında oluşan ve yeni katılımlarla da giderek zenginleşen fikrî kümeleşmeye mezhep denilmiştir. Genellikle fıkıh mezhepleri, kurucularının isimleri ile anılır. Hanefî mezhebi, Mâlikî mezhebi gibi. Akaid mezhepleri ise, Şîa, Mu‘tezile, Havâric gibi belli topluluklara nisbet edildiği gibi kurucusuna izâfetle de anılmıştır: Mâtürîdî, Eş‘arî gibi. Ana akaid mezheplerinin ayrıldığı kollar da fıkıh mezhepleri gibi daha çok bir şahsa nisbet edilmiştir. Akaid mezhepleri için daha çok "grup" anlamına gelen "fırka" (çoğulu fırak), "görüş" anlamına gelen "makāle" (çoğulu makālât) ve "anlayış tarzı" mânasına gelen "nıhle" (çoğulu nihal) kelimeleri kullanılır.

A) İTİKADÎ FIRKALAR

İslâm tevhid dinidir. Tevhid, Allah'ı zâtında, sıfatlarında, fiillerinde bir kabul etmek, onu yegâne tapınılan varlık olarak tanımak demektir. Bu anlayış ırk, dil, bölge gibi farklılıklara rağmen bütün müslümanları birlik ve beraberlik içinde tutan bir çatı işlevi de görmektedir. Dinimizde müslümanların birlik ve bütünlüğünü bozan her türlü sosyal parçalanmalar ve bu sonuca götüren fikir ayrılıkları yasaklanmıştır. Şu âyetler bu hususu vurgulamaktadır: "*Hepiniz Allah'ın ipine (dinine, kitabına) sımsıkı sarılın, parçalanıp ayrılmayın*" (Âl-i İmrân 3/103), "*Allah'a ve Resulü'ne itaat edin. Birbirinizle çekişmeyin, aksi takdirde zaafa düşer, kuvvet ve devletinizi elden ka-*

çırırsınız" (el-Enfâl 8/46). Fikir ayrılıkları her ne kadar tabii ve kaçınılmaz ise de, bu serbesti, müslümanların bölünmesine yol açmama şartı ile sınırlıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurulur: "*Siz kendilerine apaçık âyetler ve deliller geldikten sonra parçalanıp dağılanlar gibi olmayın*" (Âl-i İmrân, 3/105). Âyete göre sosyal anlamdaki parçalanmanın yanı sıra, hakkında apaçık âyet ve deliller bulunan iman esaslarının, İslâm'ın şartlarının ve farz veya haram oluşu kesin delille sabit olmuş diğer dinî hükümlerin müslümanlar arasında çekişme konusu yapılması câiz değildir. Ancak yoruma müsait olan hususların anlaşılması çerçevesinde farklı ilmî görüşler ortaya koymak serbesttir. İşte İslâmî mezhepler bu noktada kullandıkları metot ve anlayış farklılıklarından doğmuştur. Nitekim fıkhî konularda farklı sonuçlara ulaşmak genellikle müsamaha ile karşılanmış, rahmet olarak telakki edilmiş ve hatta Hz. Peygamber tarafından teşvik edilmiştir (bk. Ebû Dâvûd, “Akzıye”, 11; Müsned, V, 230, 236).

Bilindiği gibi Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların bir kısmı siyasî bir kısmı da fikrî sebeplere dayanıyordu. Ancak siyasî nitelikli ihtilâflar da zamanla fikrî ve dinî şekillere bürünmüş ve akaid sahasını ilgilendiren meseleler arasına girmiştir. Böylece daha ilk dönemlerde Hâricîlik ve Şia gibi siyasî-itikadî mezhepler ile Mu’tezile ve Mürcie gibi çeşitli itikadî mezhepler ortaya çıkmıştır. İtikadî alanda ortaya çıkan mezhepler daha çok tevhid, kader, iman-amel ilişkisi gibi temel konular çerçevesinde Allah’ın sıfatları, müteşâbih ayetlerin anlaşılması, ru’yetullah, Allah’ın irâdesi, amelin imandan bir cüz olup-olmaması gibi konularda farklı görüşler ileri sürmüştür.

Hz. Peygamber bir hadislerinde yahudilerin yetmiş bir, hıristiyanların yetmiş iki fırkaya ayrıldığını, kendi ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını, bunlardan birinin kurtuluşta, diğerlerinin ateşte olacağını belirtmiş, kurtuluşa erenlerin kimler olacağı sorusuna "*Benim ve ashabımın yolunu izleyenler*" (Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 1; İbn Mâce, “Fiten”, 17) cevabını vermiştir. Hadiste bir isimlendirmeden ve belirlemeden ziyade müslümanların ayrılık ve çekişmeye düşmesi halinde bundan herkesin zarar göreceğine işaret vardır. Ancak hadiste geçen "kurtuluşa erenler" ve "ateşte olanlar" ayırımı göz önünde bulundurularak bütün mezhepler kendilerinin ‘kurtuluşa eren grup’ yani ‘fırka-i nâciye’ olduğunu iddia etmiştir. Kur’an’da “Her fırka kendi görüşünden memnuniyet duymaktadır” (Mü’minun, 23/53; Rûm, 30/35) şeklinde de anlamlandırılan ayetlerin işaret ettiği olgu çerçevesinde her grup kendini doğru yolda görerek ‘hak ehli’ olarak nitelendirmiş, muha-

liflerinin ise sonradan ortaya çıkan bid'at grupları olduğunu savunmuştur. Bu çerçevede Ehl-i sünnet alimleri de mezhepleri Ehl-i sünnet ve Ehl-i bid'at olmak üzere ikiye ayırarak incelemiştir.

Ehl-i sünnet dinî literatürde, dini anlama ve yaşamada Allah'ın kitabını ve Hz. Muhammed'in sünnetini rehber edinen ve sahâbenin yolunu izleyen ümmet çoğunluğu anlamında kullanılan bir terim olmuştur. Bu grup mensupları sünnete bağlı oldukları ve cemaat ruhundan ayrılmadıkları düşüncesiyle kendilerini "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat" adıyla da anmış, "ehl-i hak" terimini de çoğunlukla Ehl-i sünnet anlamına kullanmıştır. Erken dönem hadis kaynaklarında Ehl-i sünnet tabiri görülmemekle birlikte sünnet ve cemaat kelimelerine rastlanmaktadır. Ehl-i sünnet de, hadiste geçen "kurtuluşa erenler" ifadesinden hareketle kendisini "fırka-i nâciye" olarak nitelendirmiştir.

Ehl-i sünnet, Allah'ın zâtı, sıfatları, âlemin yaratılışı, kader, peygamberlik, mûcize ve keramet, şefaat, haşir ve âhiret gibi İslâm akaidinin temel konularında fikir birliği içinde olmakla beraber, bu konuların detaylarında, izah ve yorumlanmasında farklı görüşlere de sahip olmuş, bu sebeple kendi arasında, Selefiyye, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye olmak üzere üçe ayrılmıştır. Selefiyye'ye "Ehl-i sünnet-i hâssa", Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'ye "Ehl-i sünnet-i âmme" denildiği de olur. Ehl-i sünnet'in üç mezhebi arasındaki görüş ayrılıkları Ehl-i sünnet'in temel prensiplerini oluşturan çerçeveyi ihlâl etmeyen sınırlar içinde kalmıştır. Bugün dünya müslümanlarının % 90'dan fazlası Ehl-i sünnet anlayışına bağlıdır.

Ehl-i bid'at kelimesi, sözlükte "dinle ilgili yeni görüş ve davranışları benimseyenler" anlamına gelirken, Ehl-i sünnet alimlerince dinî literatürde, akaid sahasında Hz. Peygamber'in ve ashabının sünnetini terkederek, onların izledikleri yoldan ayrılan, İslâm ümmetinin çoğunluğunu yani ana gövdesini oluşturan Ehl-i sünnet'e muhalefet eden mezhep ve gruplar anlamında kullanılmıştır. Ehl-i sünnet alimleri Galiyye, Bâtıniyye gibi mezheplerin bir kısmını, görüşleri itibariyle İslâm ve iman çerçevesinin dışında gördükleri için; Hâriciye, Mu'tezile ve Şîa gibi diğer bir kısmını da İslâm dairesi içinde ve İslâm ümmetine mensup yani ehl-i kıbleden görmekle birlikte sünnete ve çoğunluğun genel kabul ve çizgisine aykırı bir yol izlemeleri sebebiyle eleştirmişlerdir.

Bir kısım itikadî görüş ve mezheplerin tarihte kalması ve zamanla mezhep kimliğinin zayıflaması sebebiyle günümüzde İslâm dünyası Ehl-i sünnet (Sünnî) ve Şîa (Şiî) şeklinde iki ana grupta algılanmakta ise de tarihte ortaya çıkan başlıca mezhepler şu şekilde sıralanabilir:

a) Selefiyye

Sözlükte **selef** “önceki nesil”, selefiyye de “bu nesle mensup olanlar” anlamı taşır. İslâmî literatürde Selef ilk dönemlere mensup bilginler ve geçmiş İslâm büyükleri anlamında, Selefiyye terimi ise iman esaslarıyla ilgili konularda ilk dönem bilginlerini izleyerek âyet ve hadislerdeki ifadelerin zâhiri ile yetinip bunları aynen kabul eden, teşbih ve tecsîme düşmeyen (Allah'ı yaratıklara benzetmeye ve cisim gibi düşünmeye yeltenmeyen), bunları başka bir anlama çekme (te’vil) yoluna gitmeyen Ehl-i sünnet topluluğunu belirtmek için kullanılır. Allah'ın zâtî, fiilî ve haberî sıfatlarının hepsini te’vilsiz, nasılsa öyle kabul ettiği için Selefiyye'ye "Sıfâtiyye" de denilmiştir. "Ehl-i sünnet-i hâssa" ismi ile kastedilen zümre olan Selefiyye Hz. Peygamber ve sahâbîlerin inançta takip ettikleri yolu doğrudan doğruya izleyen gruptur. Tâbiûn, mezhep imamları, büyük müctehidler ve hadisçiler Selefiyye'dendirler. Eş‘arîlik ve Mâtürîdîlik ortaya çıkıncaya kadar, Sünnî müslüman çevrede hâkim olan inanç, Selef inancıdır. İmam Şâfiî, Mâlik, Ahmed b. Hanbel -bir kısım görüşleri itibariyle Ebû Hanîfe- Evzaî, Sevrî gibi müctehid imamlar, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Dârimî, İbn Mende, İbn Kuteybe ve Beyhakī gibi hadisçiler, Taberî, Hatîb el-Bağdâdî, Tahâvî, İbnü'l-Cevzî ve İbn Kudâme gibi bilginler Selef düşüncesinin önde gelen isimleri arasında sayılabilir.

İlk dönem (mütekaddimûn) Selefiyye anlayışının en belirgin özelliği akaid sahasında akla rol vermemek, âyet ve hadisle yetinmek, mânası apaçık olmayan, bu sebeple de başka mânalara gelme ihtimali bulunan âyet ve hadisleri yorumlamadan, bunları bilmeyi Allah'a havale etmektir. Selefiyye'nin müteşâbihler konusundaki görüşüne şunlar örnek gösterilebilir: "Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir" (el-Feth 48/10) âyetini Selefiyye şöyle değerlendirir: "Yüce Allah âyette elinin(yed) varlığını bildirmektedir. Allah'ın elinin olduğuna inanırız, fakat bu elden kastedilen mânayı Allah'a havale ederiz, bunu ancak Allah bilir, der, mahiyeti üzerinde düşünmeyiz. Başka bir mânaya yorumlamadığımız gibi, onu yaratıkların eline de benzetmez, Allah'ın kendine has bir sıfatı olarak kabul ederiz. Bu konuda soru sormaktan da kaçınırız". İmam Mâlik'e (ö. 179/795) "Allah Teâlâ Kur'an'da rahmân arşa istivâ etti (Tâhâ 20/5) buyuruyor. Nasıl istivâ etti?" diye sorulmuş o da şu cevabı vermiştir: "İstivâ bilinen bir şeydir (âyetle sabittir). Nasıllığı akılla kavranamaz. Allah'ın arşa istivâ ettiğine inanmak farzdır. Mahiyeti hakkında soru sormak da bid‘attır".

Selefiyye, müteşâbih âyet ve hadisleri aklın ışığında yorumlayan kelâmcılarla filozofları da, keşf ve ilhamın ışığında yorumlayan sûfîleri de ağır

biçimde eleştirmiş, onları bid‘atçı ve sapık olmakla suçlamıştır. Hicrî VIII. asırdan önce yaşamış olan Selef bilginleri akıl karşısında kesin tavır takınıp, nakli tek hâkim kabul ederken, sonraki Selef bilginleri akıl karşısındaki tutumlarını gözden geçirmişler, inanç konularında az da olsa akla yer vermişlerdir. Bu dönemin en önemli ismi sayılan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) sağlam olduğu bilinen nakil ile aklıselimin asla çelişmeyeceğini, dolayısıyla te’vile de gerek kalmayacağını ısrarla savunmuştur. Ona göre akılla nakil çelişirse ya nakil sahih değildir veya akıl sağlıklı bir muhakeme yapamamaktadır. Selef’in akılcılığı hiçbir zaman kelâm ve felsefedeki akılcılık gibi olmamış, nasların müsaadesi ile sınırlı bir çerçevede kalmıştır. Sonraki dönemin en meşhur Selef âlimleri (müteahhirîn-i Selefiyye) arasında İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), İbnü'l-Vezîr (ö. 840/1436), Şevkânî (ö. 1250/1834) ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî (ö. 1342/1924) sayılabilir.

Selefiyye günümüze kadar az çok taraftar bulmuştur. Genellikle fıkıhta Hanbelî olanlar akaidde Selefî’dirler. Hadisle ilgilenen bilginler de çoğunlukla Selef inancını benimsemişlerdir. Günümüzde dünya müslümanlarının % 12'si Selefî’dirler. En yoğun oldukları ülkeler Suudi Arabistan, Küveyt ve Körfez ülkeleridir.

b) Eş‘ariyye

Akaid konusunda Ebü’l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş‘arî'nin görüşlerini benimseyen Ehl-i sünnet mezhebine verilen isimdir. Mezhebin kurucusu olan İmam Eş‘arî, hicrî 260 (873) yılında Basra'da doğmuş, kırk yaşına kadar Mu‘tezile mezhebine bağlı kalmış, sonra "üç kardeş meselesi" diye bilinen meselenin tartışmasında hocası Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/916) üstün gelmiş, hocasının görüşlerini doyurucu bulmadığı için Mu‘tezile'den ayrılmış ve Eş‘arîliği kurmuştur. İmam Eş‘arî 324 (936) yılında Bağdat'ta ölmüştür. İmam Eş‘arî'nin fıkıhta Şâfiî mezhebine bağlı olması ihtimali kuvvetlidir.

İmam Eş‘arî, Allah Teâlâ'nın ezelî sıfatları bulunduğunu kabul etmiş, inanç konularında akla da değer vererek, âyet ve hadislerin yanında aklî deliller de kullanmıştır. Eş‘arî'nin inanç metodu kendisinden sonra gelen kelâmcılar tarafından da devam ettirilmiştir. En meşhur Eş‘arî kelâm bilginleri arasında, Bâkıllânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), Şehristânî (ö. 548/1153), Âmidî (ö. 631/1233), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Kādî Beyzâvî (ö. 685/1286), Teftâzânî (ö. 793/1390) ve Cürcânî (ö. 816/1413) sayılabilir.

Eş‘arîlik, daha çok Mu‘tezile'ye bir karşı tez olarak doğmuştur. Bu sebeple Eş‘arîlik, Selef inancına Mâtürîdîlik'ten daha uzak olarak gösterilebilir. Eş‘arî bilginler zamanla te’vile çok fazla yer vermişlerdir. Zaman zaman da kelâmda yenilikler ve değişiklikler yapmışlar, bu ilmi felsefe ile rekabet edebilecek bir güce kavuşturmuşlardır. Eş‘ariyye mezhebi Ehl-i sünnet’in temel prensiplerini kabullenmekle beraber, bazı noktalarda kendine has görüşleri bulunmaktadır.

Sünnî müslümanların % 13'ünü oluşturan Mâlikîler'in hemen hemen tamamı ile % 33'ünü teşkil eden Şâfiîler'in dörtte üçü, Hanefîler'le Hanbelîler'in çok az bir kısmı inançta Eş‘ariyye mezhebini benimsemişlerdir. Eş‘arîlik daha çok Endülüs, Hicaz, Kuzey Afrika, Mısır, Irak, Suriye ve Endonezya'da yayılmıştır.

c) Mâtürîdiyye

Akaid konusunda Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî'nin görüşlerini benimseyenlerin oluşturduğu Ehl-i sünnet mezhebinin adıdır.

İmam Mâtürîdî yaklaşık 238 (852) yılında Türkistan'da Semerkant şehrinin bir köyü olan Mâtürîd'de doğmuştur. Türk olması kuvvetle muhtemeldir. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan İmam Mâtürîdî'nin eserleri incelendiğinde, onun kelâm, mezhepler tarihi, fıkıh usulü ve tefsir alanlarında otorite olduğu görülür. Eserlerinde Ehl-i sünnet'in temel prensiplerini hem âyet ve hadislerle hem de aklî delillerle savunmuş, özellikle Mu‘tezile ve Şîa'nın görüşlerini tenkit etmiştir. 333 (944) yılında Semerkant'ta vefat etmiştir.

İslâm dünyasında hicrî II. asırdan itibaren ortaya çıkan bid‘atçı mezheplere, özellikle akılcı bir tavır takınan Mu‘tezile'ye, Selef’in metoduyla karşı çıkmak, Ehl-i sünnet inancını savunmada yetersiz kalıyordu. Bu sebeple inanç konularında, âyet ve hadislerin yanında akla da yer verecek, aklî açıklamalar yaparak konunun daha iyi anlaşılmasını ve kabul edilmesini sağlayacak yeni doktrinlere ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyacın bir sonucu olarak Ehl-i sünnet kelâmının iki önemli mezhebi Mâtürîdiye ve Eş‘ariyye ortaya çıkmıştır.

Mâtürîdîlik, akaid sahasında âyet ve hadisle birlikte, aklı da dinin anlaşılması için gerekli bir temel kabul etmiş, İmam Mâtürîdî'den itibaren kelâm metodunu gittikçe geliştirmiştir. Mâtürîdiyye, bazı konularda Selef'e Eş‘ariyye'den daha yakındır. Bazı konularda ise, daha akılcı davrandığından

Eş‘ariyye ile Mu‘tezile arasında yer almıştır. Bir kısım araştırmacılar Mâtürîdîliği Hanefîliğin devamı sayarlar. Onları bu düşünceye iten sebep, İmam Mâtürîdî'nin, İmam Ebû Hanîfe’nin akaid konusunda koyduğu prensipleri açıklayıp geliştirmiş olmasıdır. Ebû Hanîfe’nin ve Hanefîliğin bu anlamdaki etkisi bir gerçek olmakla beraber, İmam Mâtürîdî ve öğrencilerinin eserleri incelendiğinde, Mâtürîdîliğin inanç konularında tutarlı ve köklü çözümler getiren, meselelere çok iyi nüfuz ederek önemli bir sistem kuran müstakil bir kelâm mezhebi olduğu açıkça görülür. Ne var ki Mâtürîdîlik, Mâverâünnehir gibi kapalı bir havzada ortaya çıkması, Bağdat ve Basra gibi dönemin ilim ve siyaset merkezlerinden uzak bir bölgede yayılması sebebiyle Eş‘arîlik kadar şöhret bulamamıştır. Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953), Ebû Seleme es-Semerkandî (ö. IV/X. asır), Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî (ö. 493/1100), Ebü'l-Maîn (Muîn) en-Nesefî (ö. 508/1115), Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Ebü’l-Berekât Hâfızüddin en-Nesefî (ö. 710/1310), Burhâneddin en-Nesefî (ö. 687/1289), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Kadı Celâleddinzâde Hızır Bey (ö. 863/1458) ve Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687) en meşhur Mâtürîdî kelâmcılarıdır.

Mâtürîdiyye Ehl-i sünnet'in temel prensiplerinde Eş‘arîler ile aynı görüşte olmakla beraber, şu görüşleriyle onlardan ayrılırlar: 1. Dinî tebliğ olmasa da kişi akılla Allah'ı bulabilir. 2. İyi ve kötü, güzel ve çirkin akılla bilinebilir. Allah Teâlâ bir şeyi güzel ve iyi olduğu için emretmiş, kötü ve çirkin olduğu için yasaklamıştır. 3. Kulda başlı başına bir cüz'î irade vardır. Kul iradesiyle seçimini yapar, Allah da kulun seçimine göre fiili yaratır. 4. Yüce Allah'ın diğer sıfatları gibi tekvîn sıfatı da ezelîdir. 5. Allah kulun gücünün yetmeyeceği şeyleri kula yüklemez. 6. Allah'ın fiillerinin muhakkak bir sebep ve hikmeti vardır. Fakat kul her zaman bu sebep ve hikmetleri bilemeyebilir. 7. Peygamberlerde aranan niteliklerden biri de erkek olmaktır. Bu sebeple kadın peygamber gönderilmemiştir. 8. Allah'ın nefsî kelâmı işitilemez. İşitilen nefsî kelâmın varlığını gösteren lafzî kelâm yani Kur'an'ın harf ve sesleridir.

Bugün dünyadaki Sünnî müslümanların en azından yarısını oluşturan Hanefîler'in büyük bir çoğunluğu inançta Mâtürîdî mezhebine bağlıdırlar. Mâtürîdiyye, Türkiye, Balkanlar, Orta Asya, Çin, Hindistan, Pakistan ve Eritre'de yayılmıştır. Genellikle Türkler fıkıhta Hanefî, inançta Mâtürîdî'dirler.

d) Mu‘tezile

Mu‘tezile, kelime olarak "ayrılanlar, uzaklaşanlar, bir tarafa çekilenler" anlamına gelir. Büyük günah işleyen kimsenin iman ile küfür arası bir mertebede olduğunu söyleyerek Ehl-i sünnet bilginlerinden Hasan-ı Basrî'nin

(ö. 110/728) dersini terkeden Vâsıl b. Atâ (ö. 131/148) ile ona uyanların oluşturduğu mezhep bu isimle anılır. Mu'tezile ise kendini "ehlü'l-adl ve't-tevhîd" diye adlandırır. Akılcı bir mezhep olan Mu'tezile, mantık kurallarıyla çelişir gördüğü âyet ve hadisleri Ehl-i sünnet'ten farklı biçimde yorumlamış ve bu yorumlarında akla öncelik vermiştir. Ehl-i sünnet tarafından kurulan kelâm ilmi hicrî IV. asırdan itibaren ortaya çıkmış olmakla birlikte, bu ilmi ortaya çıkaran etkenler arasında Mu'tezile'nin ayrı bir yeri vardır. Hatta kelâm ilminin Mu'tezile'nin öncülüğünde doğmuş olduğu söylenebilir. Bu mezhep, aynı zamanda iyi bir edebiyatçı ve tefsirci olan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/850), Nazzâm (ö. 231/845), Câhiz (ö. 255/869), Bişr b. Mutemir (ö. 210/825), Cübbâî (ö. 303/916), Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve Zemahşerî (ö. 538/1143) gibi büyük kelâmcılar yetiştirmiştir. Abbâsîler döneminde en parlak günlerini yaşamış olan Mu'tezile daha sonra etkinliğini hatta bir mezhep olma hüviyetini yitirmiştir. Günümüzde Mu'tezile başlı başına bir mezhep olarak mevcut olmamakla birlikte görüşleri Şîa'nın Ca'feriyye ve Zeydiyye kolları ile Hâricîliğin İbâzıyye kolunda yaşamaktadır.

Mu'tezile'nin görüşleri beş prensip halinde sistemleştirilmiştir. Bunlar da; 1. Allah'ın zât ve sıfatları yönüyle bir kabul edilmesi (tevhid), 2. Kulların ihtiyarî fiillerini hür iradeleriyle yaptığı ve kul için en uygun olanı yaratmanın Allah'a gerekli olduğu (adl), 3. İyilik yapanın mükâfat, kötülük yapanın da ceza görmesinin zorunluluğu (vaad ve vaîd), 4. Büyük günah işleyenin iman ile küfür arasında fısk mertebesinde olduğu (el-menzile beyne'l-menzileteyn), 5. İyiliği yaptırmaya ve kötülüğü önlemeye çalışmanın bütün müslümanlara farz olduğu (emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker) prensipleridir.

e) Cebriyye

İrade hürriyeti konusunda Mu'tezile'ye taban tabana zıt görüşlere sahip olan Cebriyye mezhebi, her şeyin Allah'ın ilmi ve iradesi dahilinde cereyan ettiğini, insanın çizilmiş bir kaderinin bulunduğunu bildiren âyetlerden (el-A'râf 7/178, et-Tevbe 9/51, er-Ra'd 13/8, ez-Zümer 39/62, el-Kamer 54/49, el-İnsân 76/30) hareketle insanın irade hürriyeti, seçme imkânı ve fiil gücü bulunmadığını, insan fiillerinin gerçek fâilinin Allah olduğunu, kulun Allah tarafından önceden takdir edilmiş bulunan işleri yapmaya mecbur olduğunu savunur. Günümüzde irade, kazâ-kader konusunu iyi anlamamış birçok kimse de bilerek-bilmeyerek bu görüşe meyletmişlerdir. Ancak bu görüşler, irade hürriyeti ve işlediği fiillerden dolayı insanın sorumlu tutulması, sevap veya azabı hak etmesi prensibiyle çeliştiği için Ehl-i sünnet bilginlerince reddedilmiştir.

f) Hâricîlik

Hâricîlik ekolü (Havâric), Hz. Ali ile Muâviye arasında geçen Sıffîn Savaşı’ndan (h. 37/m. 657) sonra halife tayin işi hakeme bırakılınca ortaya çıkmıştır. Bu durumda bir grup Hz. Ali'ye isyan edip büyük günah işleyenlerin dinden çıkacağı ve günah işleyen devlet başkanına itaat edilmeyeceği iddiasıyla onunla mücadeleye başlamış ve onu şehid etmişlerdir. Hâricîler'in ilk planda dinî hükümleri korumada titizlik şeklinde algılanabilecek fakat sübjektif değerlendirmelere açık bu görüşleri İslâm toplumunda anarşinin de ilk tohumlarını oluşturmuştur. Hâricîlik başlangıçta cahil halk tabakasının ve şehrin disiplinli hayatına uyum sağlayamamış bedevîlerin bağlandığı ve desteklediği bir cereyan olarak ortaya çıkmış, her dönemde az veya çok müntesibi bulunmuş, bu mezhebin İbâzıyye kolu günümüze kadar yaşama imkânı bulmuştur. Günümüzde İbâzîler'e daha çok Kuzey Afrika, Madagaskar, Zengibar ve Uman sultanlığında rastlanır. Kur'an'ın sadece zâhirine dayanmaları sebebiyle Ehl-i sünnet'e göre bazı farklı fıkhî görüşleri de vardır.

g) Şîa

Şîa, Ehl-i sünnet grubunun dışında yer alan, günümüze kadar varlığını koruyan ve hâl-i hazır İslâm dünyasında da önemli sayıda taraftarı bulunan en önemli itikadî, fıkhî ve siyasî mezheptir. Sözlükte "taraftar, yardımcı" anlamına gelen Şîa, literatürde Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'yi halifeliğe en lâyık kişi olarak gören ve onu ilk meşrû halife kabul eden, vefatından sonra da hilâfete Ali evlâdının getirilmesi gerektiğine inanan toplulukların ortak adı olmuştur. Hz. Osman'ın şehid edilmesini takip eden yıllarda bu misyon ve iddia ile ortaya çıkanların oluşturduğu bir siyasî gruplaşma hareketi olarak doğmuş, hicrî II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren de çeşitli fırkalara ayrılan itikadî bir mezhep haline gelmeye başlamıştır.

Ancak, İslâm dünyasında Şîa hareketinin ortaya çıkışını sadece Hz. Ali'yi destekleme teşebbüsünün giderek mezhep halini alması ve kurumlaşması şeklinde açıklamak yerine bunda dış tesirlerin ve Araplar karşısında yenilgiyi hazmedemeyen Irak ve İran halkının tepkisinin ve kimlik arayışının etkisinin bulunduğunu da söylemek doğru olur.

Şîa'nın günümüze ulaşan üç büyük fırkası Zeydiyye, İsmâiliyye ve İmâmiyye-İsnâaşeriyye'den ibarettir. Zeydiyye Hz. Ali'nin torunu Zeyd b. Ali Zeynelâbidîn'e nisbet edildiği için bu ismi alır. Günümüzde Yemen bölgesinde taraftarları bulunan Zeydiyye itikadî konularda Mu‘tezile mezhebine,

fıkıh sahasında ise Hanefî mezhebine yakın görüşlere sahiptir. Şîa içindeki en mûtedil fırka olan Zeydîler, hilâfetin Hz. Ali'nin ve soyundan gelenlerin hakkı olduğuna inanmakla birlikte, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilâfetini de meşrû görürler. Hilâfetin Hüseyinoğulları'na ait olduğu ve devlet başkanının mâsum olduğu fikrini de kabul etmezler.

Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünden sonra devlet başkanlığına oğlu İsmâil'in ve soyunun hak sahibi olduğu iddiası, Şîa içinde aşırı görüşleriyle tanınan İsmâiliyye fırkasının oluşmasının başlangıcını teşkil etti. İsmâilîler'in hicrî IV. yüzyılın başında Fâtımî Devleti'ni kurmasıyla mezhep güçlendi, daha sonra doğu ve batı İsmâilîler'i (Nizâriyye-Müsta'liyye) şeklinde iki ana kola ayrıldı. Eski Yunan ve Doğu felsefelerinden, Ortadoğu dinlerinden etkilenmesi ve bâtınî te'villere dayanması sebebiyle birçok uç görüşe sahip bulunan mezhep mensuplarına günümüzde, sayıları fazla olmamakla birlikte Pakistan, İran ve Orta Asya'da rastlanmaktadır.

İmâmiyye, çağımızda dünya müslümanlarının yaklaşık yüzde onunu teşkil eden Şîa'nın büyük çoğunluğunu bünyesinde toplayan ana koldur. Mezhebin siyaset ve imâmet görüşü on iki imam düşüncesi etrafında şekillendiğinden İsnâaşeriyye, akaid ve fıkıhta Ca'fer es-Sâdık'ın görüşlerini esas aldıklarından Ca'feriyye adlarıyla da anılırlar. Hz. Ali ve Hüseyin soyundan gelen on iki imama inanma, hem iman esaslarından birini hem de mezhebin ana doktrinini teşkil eder. Akaid konularında yer yer Mu'tezile mezhebiyle paralellik arzeden görüşlere sahiptir. Sadece Ehl-i beyt'e mensup râvilerin hadis rivayetini kabul eder, ilk üç halifenin hilâfetini meşrû görmez ve devlet başkanlığına Hz. Ali ve soyunun nas ile tayin edildiğini yani imamlığın (halifeliğin) bunlara ait olduğunu Hz. Peygamber'in açıkça belirttiğini ve bunların vahiy alma hariç peygamberlere benzer vasıflara sahip olup günah işlemekten ve hata yapmaktan korunmuş (mâsum) olduklarını iddia ederler. Küçük yaşta gaip olan on ikinci imamın kurtarıcı (mehdî) olarak tekrar geri geleceğine inanma, açık ve gizli bir tehlikenin bulunduğu durumlarda inancı gizleme ve farklı görünme (takıyye), Hz. Ali'ye biat etmeyen sahâbîlere karşı tavır alma ve onlara ta'n etme de yine mezhebin temel ön kabullerindendir. İmâmiyye halen İran'ın resmî mezhebi olup Irak'ta ve Azerbaycan'da yaşayan müslümanların yüzde altmışı da bu mezhebe mensuptur.

Hz. Ali döneminde başlayan, Emevî ve Abbâsî dönemlerinde de devam eden iktidar mücadeleleri, başarısızlıklar ve mağduriyetler sebebiyle içine kapanan ve ümmet çoğunluğundan kendini tecrit ederek geçmişte kalan siyasî mücadeleler ve imâmet fikri etrafında kendine özgü teoriler geliştiren

ve bunları itikadî esaslar haline de getirerek ve kendi fıkıh doktrinini de kendi içinde geliştirerek siyasî, itikadî ve fıkhî açılımları bulunan bir mezhep haline getiren Şîa, daha çok ümmet içinde yol açtığı ihtilâflar, izlediği uzlaşmaz tutum ve sahip olduğu itikadî görüşler sebebiyle Ehl-i sünnet âlimlerince eleştirilmiştir. Fakat Allah'a, âhirete, Hz. Muhammed'in peygamberliğine iman, namaz, oruç, zekât, hac, içki, kumar, zina, hadler gibi İslâmî ahkâm konusunda müslümanların çoğunluğu ile ittifak halinde bulunan mûtedil Şîa, hiçbir zaman tekfir de edilmemiştir. Günümüzde, mezhebin itikadî ve fıkhî görüşleri güncelleştirilerek ve geçmişte kalan husumetler canlı tutularak siyasal ve sosyal hatta ekonomik örgütlenmede, kimlik ve kültürel tavır belirlemede önemli bir unsur olarak değerlendirilmektedir.

B) FIKIH MEZHEPLERİ

a) Kavram ve Tarihçe

Fıkıh kelimesi sözlükte "bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, içyüzünü ve inceliklerini kavramak" anlamına gelir. Terim olarak fıkıh hicrî ilk asırlarda zihnî çaba ile elde edilen dinî bilgilerin tamamını ifade etmişken, iman ve itikad konularının ayrı bir ilim dalı olarak teşekkül etmesine paralel olarak, ileri dönemlerde İslâm'ın fert ve toplum hayatının değişik yönleriyle ilgili şer'î-amelî hükümlerini bilmenin ve bu konuyu inceleyen ilim dalının özel adı olmuştur. Fıkıh ilminde uzman olan kimselere de **fakih** (çoğulu **fukahâ**) denir. Öte yandan fıkıh, ilk dönem literatüründe, şer'î delillerden hüküm elde etme faaliyeti olan ictihad anlamında kullanılmış, fakih ve müctehid eş anlamlı kabul edilmişken, ileri dönemlerde ictihad yetkinliğine ulaşamamış fakat fıkhî hükümleri delilleriyle birlikte bilen veya fıkıh ilmi ile meşgul olan kimselere de fakih denmeye başlanmıştır.

Bir bakıma müslümanın davranış bilgisi demek olan fıkhın iki ana kaynağı, Kur'an ve Sünnet'tir. Kur'an'ın nüzûlü ve Hz. Peygamber'in bu dini insanlığa tebliği milâdî 610-632 yılları arasına rastlayan yirmi üç yıla yakın bir zaman dilimine yayılmıştı. İslâmî öğretilerin doğru anlaşılabilmesi ve sağlıklı biçimde uygulanabilmesi için kuşkusuz İslâm tebliğinin bir bütün olarak düşünülmesi gerekir. Ancak, bu kapsamdaki hükümlerin tebliğinde izlenen metodun ve esas alınan öncelikler sıralamasının dikkate alınması da, bütünün iyi kavranması açısından önemlidir. Konuya bu açıdan bakıldığında İslâm tebliğinin farklı özellikler taşıyan biri Mekke dönemi diğeri Medine dönemi olmak üzere iki ana döneme yayıldığı görülür.

Gerçekten Hz. Peygamber, hicrete kadar geçen on iki yılı aşkın süre içinde (Mekke döneminde) şirk ve sapıklıkla mücadele etmiş, insanların İslâm'ın inanç ve ahlâk esaslarına gönülden bağlanmaları için çaba harcamıştır. Bu dönemde inen Kur'ân-ı Kerîm âyetleri, kalplere tevhid inancını, yardımlaşma ve fazilet duygusunu yerleştirmeyi hedef alıyor, evrendeki varlık ve olaylar üzerinde düşünmeye yönlendiriyor, yer yer somut anlatımlarla hemen bu hayatın peşi sıra bir âhiret hayatının bulunduğunu vurguluyor, geçmiş toplumların tarihinden ibret levhaları gösteriyor; böylece daha sonra tebliğ edilecek hükümler sisteminin ruhunu ve küllî esaslarını hazırlıyordu. Bu dönemde inen âyetlerde amelî hükümler pek nâdirdi.

Hz. Peygamber Medine'ye geldikten sonra, örgütlediği toplumun barış içinde yaşayabilmesini sağlayacak bir ahidnâme (antlaşma metni) düzenleme işine öncelik verdi. Resûlullah'ın bu girişimi, onun bu dönemde, ashabına ve tüm insanlığa hayatın dinî, siyasî ve medenî bütün yönlerine ait uygulamalı bir model ortaya koymayı planladığını gösteriyordu. Sıra, Mekke döneminde oluşturulan sağlam inanç ve ahlâk temellerinin üzerine, dünyevî hayatı âhiret hayatı ile dengeli biçimde düzenleyecek bir sistemin sütunlarını oturtmaya gelmişti. İşte böyle bir süreç içinde ortaya konan fıkhî esaslar ve hükümler, daha sonra müstakil bir ilmin ve zengin bir hukuk hazinesinin ana malzemesini oluşturmuştur.

Hz. Peygamber hayatta iken vahiy devam ettiğinden, karşılaşılan meseleler doğrudan doğruya Resûlullah'a arzedilir, konu hakkında ya âyet iner veya Hz. Peygamber onu doğrudan kendisi çözümlerdi. Bu ikinci yol, Hz. Peygamber'in kendi ictihadına göre hükmetmesiydi. Esasen Resûlullah'ın ictihadı vahyin kontrolünde olduğundan, onun ulaştığı sonuçların isabetsiz olması halinde, o şekli ile kalması düşünülemez ve -son tahlilde- bu hükümler de sünnet kapsamında sayılır. Resûlullah'ın bu yola başvurmasının asıl önemli yönü ise, sahâbeyi ictihada alıştırması ve özendirmiş olmasıydı. Nitekim Hz. Peygamber'in Muâz b. Cebel'i Yemen'e kadı olarak gönderirken ona, önüne getirilen uyuşmazlıkla ilgili Allah'ın kitabında ve Peygamber'in sünnetinde bir hüküm bulunmadığında ne yapacağını sorması üzerine Muâz'ın "Kendim ictihad ederim" cevabını vermesi Hz. Peygamber'i ziyadesiyle memnun etmişti (Tirmizî, "Ahkâm", 3).

Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbenin hem Kur'an ve Sünnet'in çizdiği istikametten ayrılmama hem de karşılaştıkları yeni meseleleri bu çerçevede çözüme kavuşturma zaruretiyle karşı karşıya kaldığı, bu sebeple de dinî çözüm üretme (fetva) ve ictihad faaliyetini yoğun olarak sürdürdüğü, bilhassa

Hz. Ömer'in devlet başkanı sıfatıyla birçok farklı görüş ve uygulamayı gündeme getirdiği bilinmektedir. Sahâbe dönemini takip eden tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn döneminde sosyal şartlardaki ve siyasal yapıdaki değişim, normatif ilimlerin oluşum seyrine uygun olarak, fıkhın da gitgide nazarî bir renk kazanmasına zemin hazırladı. Sahâbîlerin, o günkü İslâm coğrafyasının değişik yerleşim merkezlerine dağılarak başlattığı tebliğ, eğitim ve öğretim faaliyeti daha sonraki nesillerde meyvesini vermeye başladı, üstat ve muhit farklılığının yanı sıra önceki nesilden intikal eden sünnet malzemesi ve re'y ictihadı karşısında tavır farklılığı da hadis ekolü (ehl-i hadîs) ve re'y ekolü (ehl-i re'y) adıyla iki ana temayülün ve gruplaşmanın sebebini teşkil etti.

Emevîler'in sonu ile Abbâsîler devrinin başlarında Hicaz (veya Medine) merkezli olarak oluşan fıkıh ekolü ehl-i hadîs (veya ehl-i eser), Irak merkezli olarak oluşan fıkıh ekolü de ehl-i re'y adıyla anılmaya başlanmıştı. Her iki ekol de kitap, sünnet ve sahâbe icmâını hüküm kaynağı olarak kullanmakla birlikte, Hicazlılar Medine halkının örfüne Hz. Peygamber'in yaşayan sünneti diyerek ayrı bir değer verdiler ve muhitleri gereği ellerinde bulunan zengin hadis malzemesiyle yetinmeye çalıştılar. Hayat tarzının ve karşılaşılan meselelerin oldukça sade olması sebebiyle bölgede re'y faaliyetine ciddi bir ihtiyacın bulunmadığı, ayrıca bu fakihlerin de hadisten cevabını bulamadıkları yeni fıkhî meselelerde ictihad etme konusunda hayli çekingen davrandıkları bilinmektedir. Iraklı fakihler ise, bölgede hâkim olan fikrî ve siyasî kargaşanın, sosyal şartların Hicaz'a nisbetle hayli farklı oluşunun tabii sonucu olarak, karşılaştıkları yeni meselelerin dinî hükmünü ictihad ederek belirleme ve inisiyatifi kaçırmama, rivayet edilen hadisleri de titizlikle inceleyerek daha ihtiyatlı karşılama yolunu seçtiler. Bu iki ekol bir bakıma, Kur'an ve Sünnet metinlerini anlamada ve yorumlamada lafızla yani söylenenle yetinme ile lafzın yanı sıra maksadı yani söylenmek isteneni de göz önünde bulundurma ve rivayetlerin içerik tenkidine de yer verme şeklinde özetlenebilecek ve her dönemde İslâm bilginleri arasında varlığını koruyacak olan iki farklı temayülü bünyesinde barındırmakta veya kısmen temsil etmekteydi.

Tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde başta Hicaz ve Irak olmak üzere çeşitli bölgelerde ve merkezlerde devam eden re'y, fetva ve tedrîs faaliyetinin hicrî II. yüzyılın ortalarından itibaren daha sistemli ve doktriner hale geldiği, önce Kûfe'de Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin ehl-i re'y fıkhını, sonra da Medine'de İmam Mâlik'in ve öğrencilerinin ehl-i hadîs fıkhını zenginleştirerek ekolleştirdiği, bu ilim halkalarında doktriner bir fıkıh eğitim ve tartışma ortamının kurulduğu ve bunu verimli tedvîn faaliyetinin izlediği görülür.

Bunu tepkici veya sentezci diğer fıkhî ekolleşmeler takip etmiş ve neticede hürriyetçi ve hoşgörülü bir ictihad ortamında zengin doktriner tartışmaların yapılmasına ve ileride mezhep olarak şekillenecek yeni fıkhî oluşumların ortaya çıkmasına imkân hazırlanmıştır.

İctihadî görüşler ve fıkhî ekolleşmeler hakkında iyi niyetle yapılan hatalı ictihad için bile ecir olduğu ilkesinden hareketle, hak-bâtıl, sünnet-bid‘at ayırımı ve nitelendirmesi doğru olmayıp en fazla isabetli-isabetsiz, yanlış-doğru gibi nitelendirmeler yapılabilir. Siyasî ve itikadî bir hareket olan Şîa'-nın aynı zamanda kendine özgü fıkhî doktrin ve çözüm de ürettiğini, ancak Şîa'nın Ehl-i sünnet dışında tutulmasının sebebinin mezhebin fıkhî görüşleri değil siyasî tutumu ve itikadî görüşleri olduğunu burada tekrar hatırlatmak gerekir. Şîa kısmının ayrı bir blok oluşturması ve hicrî ilk asırlarda münferit görüş ve ekollerin çoğunun da zamanla unutulması veya taraftarlarının kalmaması sonucu, Sünnî dünyada Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri kalmış, Şîa kesiminde de Ca‘feriyye ve Zeydiyye mezhepleri kayda değer ölçüde yaygınlık kazanmış ve günümüze kadar belirli yoğunlukta yaşama imkânı bulmuştur.

b) Fıkıh Mezhepleri

İtikadî fırkalar gibi fıkıh mezheplerinin de büyük kısmı kurucusu sayılan müctehidlerin isimlerine nisbetle anılırlar. Burada "dört mezhep" adıyla şöhret bulmuş Sünnî fıkıh ekolleri olan Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ile diğer fıkıh ekolleri hakkında özet bilgi verilmekle yetinilecektir.

Hanefî mezhebi Sünnî fıkıh ekollerinin kronolojik sıra itibariyle ilki olup, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye nisbet edildiği için bu isimle anılmıştır. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin asıl adı Nu‘mân b. Sâbit'tir. 80 (699) yılında Kûfe'de doğmuş, 150 (767) yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Aslen Türk veya Fârisî olduğu yönünde görüşler vardır. Nu‘mân b. Sâbit, Hanefî mezhebi muhitinde "İmâm-ı Âzam" (büyük imam) lakabı ile anılır. Dindar ve varlıklı bir aileden gelen Nu‘mân b. Sâbit önce Kûfe'de Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzedip, sarf, nahiv, şiir ve edebiyat, cedel ve kelâm öğrendi. Kûfe, Basra ve Irak'ın ileri gelen üstatlarından hadis dinledi.

Yirmi yaşının biraz üzerindeyken Irak'ın en ünlü fakihi ve Irak fıkhının üstadı Hammâd b. Ebû Süleyman'ın (ö. 119/738) ilim halkasına katıldı ve uzun zaman bu ders halkasına devam etti. Bu arada Ca‘fer es-Sâdık, Muhammed el-Bâkır da dahil olmak üzere pek çok âlimden istifade etti.

Ebû Hanîfe, Hammâd b. Ebû Süleyman'ın vefatı üzerine onun kürsüsüne geçti ve ders vermeye başladı. Takvâ sahibi, zeki, konulara hâkim ve bildiklerini tatlı dil, güleryüz ve özlü ifadelerle anlatan iyi bir üstat olduğu kısa zamanda duyuldu ve çok geçmeden ders halkası dönemin ileri gelen ilim erbabının katıldığı ve fıkhî meselelerin ve çözümlerinin derinlemesine tartışıldığı ileri düzey bir fıkıh akademisine dönüştü. Kırk yaşlarında başlamış olduğu bu öğretim hayatına otuz sene kadar devam etti. Onun ders halkalarında yetişen talebelerin sayısının 4000'i aştığı ve bunlardan kırk kadarının ictihad derecesine vardığı nakledilir.

Ebû Hanîfe'nin ticarî hayatın ve günlük meselelerin içinde bulunması, insanların problem, temayül ve ihtiyaçlarını yakından tanıması da, ictihadlarının kabul görmesini sağlamış ve uygulanma şansını artırmıştır. Ebû Hanîfe, hocaları tarafından kendisine intikal ettirilen önceki nesillere ait fıkhî görüşleri, rivayetleri ve ilmî mirası, içinde bulunduğu devrin şartlarını ve insanların ihtiyaçlarını dikkate alarak dinin genel ilke ve amaçları açısından yeniden değerlendirmeye ve sınırlı naslar ile sınırsız olaylar, naklin hükmü ile aklın yorumu, hadis ile re'y arasında mâkul bir denge kurmaya çalışmıştır. Bunun için de örf ve âdeti, Kur'an'ın genel ilkelerini, kamu yararını daima göz önünde bulundurmuş ve istihsan metodunu sıklıkla kullanmıştır. Verdiği hüküm ve fetvalarında şahsî teşebbüs ve sorumluluğun, kişi hak ve hürriyetlerinin korunmasını ilke edinmiştir. Onun bu metodu ve tavrı, daha sonra adına izâfe edilerek oluşacak olan Hanefî mezhebinin de genel esaslarını ve metodunu teşkil etmiştir.

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin talebeleri onun tedrîsatını devam ettirdiler ve ondan öğrendikleri usule uyarak kaynaklardan hüküm istinbatını sürdürdüler. Talebelerinden bilhassa ictihad derecesine yükselenler, özellikle de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed hocalarının görüş ve fetvalarını tasnif ve tedvîn işine giriştiler.

Hanefî mezhebi Irak'ta doğmuş ve Abbâsîler devrinde Ebû Yûsuf'un "kādılkudât" (baş kadı) olması ile devletin başlıca fıkıh mezhebi haline gelmiştir. Hanefî mezhebi bilhassa doğuya doğru yayılarak Horasan ve Mâverâünnehir'de büyük bir gelişme göstermiştir. Pek çok Hanefî fakihi de buralardan yetişmiştir. Abbâsî devri sona erince yayılma durmuşsa da Osmanlı Devleti'nin kurulması ve bu mezhebi ülke genelinde hukukî istikrarı ve yargı birliğini sağlamak maksadıyla âdeta devletin resmî mezhebi olarak benimsemesi üzerine etki alanı yeniden genişlemiştir. Bugün Türkistan, Afganistan, Türkiye ve Balkanlar'da Hanefî mezhebi çok yaygındır. Diğer

mezhep mensuplarının pek az bulunduğu Hindistan'da ve Pakistan'da ise Hanefî mezhebinin tek mezhep olduğu söylenebilir.

Mâlikî mezhebi, fıkıh ekollerinin kronolojik sıra itibariyle ikincisi olup, büyük hadis ve fıkıh bilgini Mâlik b. Enes'e nisbet edildiği için bu isimle anılmıştır. İmam Mâlik b. Enes, 93 (712) yılında Medine'de dünyaya geldi. Orada yetişti. Medine o dönemde, Peygamber'in hadisleri ve sahâbe ve tâbiûn fetvaları bakımından bir merkez idi. Mâlik b. Enes böylesine zengin bir ilim atmosferinde eğitim öğretim gördü. İbn Hürmüz, İbn Ömer'in âzatlısı Nâfi‘, İbn Şihâb ez-Zührî, Yahyâ b. Saîd gibi tanınmış tâbiûn bilginlerinden hadis ve fıkıh dersleri aldı. Olgunluk çağına gelince, Medine'de Mescid-i Nebevî'de ders ve fetva vermeye başladı. Döneminde Medine fıkhının imamı olarak tanındı, etrafında geniş bir ilim halkası oluştu, öğrenciler yetiştirdi ve 179 (795) yılında vefat etti.

Öğrencilerinin rivayetlerinden ve mezhebin usulünü yazan âlimlerin ifadelerinden İmam Mâlik'in hüküm istinbatında kitap, sünnet, icmâ, sahâbe kavli, örf ve âdet delilleri dışında kıyas, istihsan, mesâlih-i mürsele, sedd-i zerâi‘ gibi fer‘î delillere de başvurduğu anlaşılmaktadır. İmam Mâlik'in fıkhının en belirgin özelliği, Medine halkının uygulamasına (ameli ehl-i Medîne) çok önem vermesidir. O haber-i vâhidi kabul için, bu haberin Medineliler'in ameline muhalif bulunmamasını şart koşmuştur. Ona göre, Medineliler’in ameli mütevâtir sünnet mesabesindedir. Zira İmam Mâlik zamanındaki Medine tatbikatı, Hz. Peygamber döneminden tevâtür sayısının çok üzerinde topluluklar aracılığıyla intikal ettirilmiş uygulamalardır. Hz. Peygamber yaklaşık on yıl onların içinde yaşamış, onların örf ve âdetlerini görmüş, İslâm'ın ruhuna aykırı olanlarını ilga etmiş, bir kısmını düzeltmiş, diğer bir kısmını da olduğu gibi bırakmıştır. Şu halde bu uygulamanın (amelin) mütevâtir sünnet mesabesinde sayılması gerekir.

Mâlikî mezhebi iki yolla yayılmıştır. Bunlardan biri İmam Mâlik'in yazdığı eserler, ikincisi de onun talebelerinin tedvîn ve eğitim faaliyetidir. Ülkenin çeşitli bölgelerinden özellikle de Mısır ve Kuzey Afrika tarafından gelen öğrenciler daha sonra bölgelerine dönerek İmam Mâlik'in görüş ve fetvalarını yaydılar. Sahnûn'un (ö. 240/854) öncülüğünde tedvîn edilen ve İmam Mâlik'in ve yakın öğrencilerinin görüşlerini toplayan *el-Müdevvene* isimli hacimli eser, *Muvatta* ile birlikte Mâliki mezhebinin temel iki kitabı sayılır.

Mâlikî mezhebi, önce Hicaz bölgesinde yayılmış, sonra İmam Mâlik'in Esed b. Furât, Abdullah b. Vehb, Abdurrahman b. Kāsım gibi talebeleri vasıtasıyla Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs'e yayılmıştır. Hatta, bu mezhep bir

zamanlar İspanya'da Endülüs Emevî Devleti'nin resmî mezhebi olmuştur. Günümüzde Mısır'da, Kuzey Afrika'da (Tunus, Cezayir, Fas), Sudan'da Mâlikî mezhebi çok yaygındır. Hicaz bölgesinde ise, Mâlikîler'in sayısı oldukça azdır.

Şâfiî mezhebinin kurucusu sayılan, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî 150 (767) yılında Gazze şehrinde (Filistin) doğdu. İmam Mâlik'ten Medine fıkhını, İmam Muhammed'den Irak fıkhını öğrendi. Böylece Hicaz fıkhı ile Irak fıkhını birleştirdi. İmam Şâfiî Bağdat'ta muhtemelen iki yıl kadar kaldıktan sonra Mekke'ye döndü ve Mekke'de dokuz sene ders verdi. Bu devir Şâfiî'nin ilim hayatının en verimli devridir. Çünkü o, Mekke'ye ehl-i re'y fıkhı ile ehl-i hadîs fıkhını birleştirerek dönmüş, yaptığı seyahatlerde asrında yaşayan âlimlerin görüşlerine vâkıf olmuş, onları incelemiş, rivayet ettikleri hadislerin çoğunu toplamıştı.

İmam Şâfiî hicrî 195 senesinde tekrar Bağdat'a geldi. Bu ikinci gelişinde, artık o Irak ve Hicaz fıkıh ekollerini derinlemesine incelemiş, fıkıhta kendi usulünü ortaya koymuş olarak talebe yetiştirmeye başladı. Hicrî 198 yılında Mısır'a gitti ve 204 (820) yılında orada vefat etti. Vefat ettiği zaman elli dört yaşında idi. Mısır'da kaldığı dört sene içinde tecrübeleri ve yeni muhitin şartları ışığında eski bilgilerini yeniden etüt etmeye başladı, bazı görüşlerinden vazgeçti, yenilerini ortaya koydu. Böylece onun rücû ettiği eski görüşleri ile yeni görüşlerinden oluşan "mezheb-i kadîm"i ve "mezheb-i cedîd"i teşekkül etmiş oldu. O hicrî 204 yılında Mısır'da vefat ettiği zaman arkasında zengin bir fıkıh hazinesi ve kalabalık bir talebe topluluğu bıraktı. Mekke, Bağdat ve Mısır'da yetiştirdiği seçkin talebeleri onun eserlerini okuttular, görüşlerini ve diğer fakihlerle olan ihtilâflarını naklettiler. İşte bu öğrencilerin gittikçe genişleyen ders halkaları neticesinde Şâfiî mezhebi ortaya çıkmış oldu.

Şâfiî mezhebi önce Mısır'da sonra Suriye, Irak, Horasan ve Mâverâünnehir'de yayıldı. Çoğu zaman fetvada ve öğretimde Hanefîler'le yan yana yer aldı. Bugün Şâfiî mezhebi ülkemizin güneydoğu ve doğu illeri ile yukarıda sayılan bölgelerde yaygın durumdadır.

Hanbelî mezhebinin kurucusu sayılan, Ahmed b. Hanbel hicrî 164 yılında Bağdat'ta dünyaya geldi. Genç yaştan itibaren Bağdat'ta hadis toplamaya başladı. Hicrî 186 yılına kadar hadis âlimlerinden dinlediği bütün hadisleri kaleme aldı. Hadis araştırma ve tesbiti amacıyla İslâm ülkelerini diyar diyar dolaştı. Ahmed b. Hanbel hadis ilminde rivayete önem verdiği kadar, naslardan hüküm çıkarmaya da itina gösterdi. O İmam Şâfiî'nin fıkıhtaki bilgi-

sine, hüküm çıkarma ve istinbat usul ve metoduna hayrandı. Ahmed b. Hanbel Mekke'de, Bağdat'ta İmam Şâfiî'den bu metotları öğrendi ve benimsedi. Böylece hadisleri sadece rivayetle yetinmeyip, onların fıkhî mâna ve maksatlarını da araştırdı. Olgunluk yaşına geldiği zaman ders okutmaya ve fetva vermeye başladı. Bu devirde fakihlerin çalışmaları meyvelerini vermiş, çok değerli fıkıh eserleri birer birer ortaya çıkmış, ilk üç mezhebin birinci el kaynakları tedvîn edilmişti. İmam Ahmed b. Hanbel kendisini böyle zengin bir fıkıh servetinin içinde buldu. Bunlardan en iyi bir şekilde istifade etmesini bildi.

Ahmed b. Hanbel ibadet ve muâmelât konularında iki ayrı usul benimsedi. İbadet konularında naslara ve Selef'in eserlerine sımsıkı sarıldı. Delilsiz hüküm vermekten sakındı. Muâmelâtta da yine Selef'in yolu olan, bir şeyin haram veya helâl olduğuna dair naslarda delil yoksa o mubahtır prensibine sarıldı. "Eşyada aslolan mubahlıktır" prensibini Hanefî, Şâfiî ve Mâlikîler de benimserler, ancak Hanbelîler muâmelâtta daha belirgin biçimde serbestlik taraftarıdırlar. Onlar mukavele serbestisini alabildiğine geniş tutmuşlardır. Dinin haram kıldığı şartlar müstesna, bu mezhep ticarette tarafların istedikleri şartları koşabileceğini hükme bağlar. Bu mezhepte nassa ve esere sıkı sıkıya bağlı olmanın neticesi bir yandan ictihadla hüküm elde etme güçleştirilirken, diğer yandan nassa dayanmadan bir şeye câiz değildir demeyi de zorlaştırmıştır. Eşyada aslolan mubahlıktır kaidesi temel alındığı için mubah ufku genişlemiş ve bu bakış açısı büyük ölçüde akidlere de yansımıştır.

Ahmed b. Hanbel'in çoğu müstakil veya mezhepte müctehid olan talebe ve müntesipleri, onun görüşleri etrafında Hanbelî fıkıh ekolünün oluşmasını sağlamışlar, önceleri Bağdat'ta doğan bu mezhep daha sonra diğer İslâm bölgelerine de yayılmaya başlamıştır. Hanbelî mezhebinin usul ve özellikleri, temelde Ahmed b. Hanbel'in metodolojisi ve fıkhî görüşlerine dayanır. Mezhebin ayırıcı vasfı olarak re'y ve kıyastan çok âyet, hadis ve sahâbe kavli gibi naklî delillere dayanması dikkat çeker. Mezhepte bir bakıma hadise dayalı fıkıh anlayışı hâkimdir. Sadece fiilen karşılaşılan problemlere çözüm üretilmiştir. Teknik anlamda tam bir fıkıh mezhebi değil, bir nevi hadis ekolü olarak da görüldüğü için, Hanbelîliği fıkıh mezhepleri arasında saymayanlar da vardır. Ahmed b. Hanbel'in, devrinde Şîa'ya ve diğer Ehl-i sünnet dışı fikrî ve itikadî akımlara karşı mücadele etmesi, onlara karşı hadisleri ve geleneksel din anlayışını (Selefîlik) savunmuş olması, onu devrinde Ehl-i sünnet'in temsilcisi konumuna getirmiş, Hanbelîliğin fıkıh mezhebi olmasında bu hususun büyük etkisi olmuştur. Ancak Hanbelîliğin fikrî ve fıkhî gelişiminde yukarıda zikredilen tedvîn faaliyetlerinin yanı sıra İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserlerinin de büyük payı vardır.

Son yüzyılda Arap dünyasında baş gösteren ve dinî olduğu kadar siyasî ve sosyo ekonomik bir mahiyet de arzeden Vehhâbîlik hareketi, özellikle akaid alanındaki görüşleri ve Selefî tavrı sebebiyle Hanbelî mezhebini kendilerine yakın bulduğu için Hanbelî mezhebi günümüzde başta Hicaz bölgesi olmak üzere Irak, Suriye, Filistin ve Mısır'da da bir hayli taraftar bulmuş durumdadır. Hanbelî mezhebi bugün Suudi Arabistan'da resmî mezhep konumundadır.

Re'y ve ictihad faaliyetinin yoğunlaşıp fıkhî düşüncenin daha doktriner ve sistematik hale geldiği ve hoşgörülü-hürriyetçi bir fikrî tartışma ortamının bulunduğu hicrî II ve III. yüzyılda, yukarıda haklarında özet bilgi verilen dört büyük Sünnî fıkıh mezhebinin imamının ve öğrencilerinin yanı sıra birçok büyük ve bağımsız müctehidin yetiştiği ve bunların da görüşleri etrafında kısmî bir gruplaşmanın olduğu bilinmektedir. Bunlar arasında Mekke'de Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813); Kûfe'de Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), İbn Ebû Leylâ (ö. 148/765), İbn Şübrüme (ö. 144/761); Bağdat'ta Ebû Sevr (ö. 240/854), Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/883). İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/922); Mısır'da Leys b. Sa'd (ö. 175/791); Basra'da Hasan-ı Basrî (ö. 110/728); Şam'da Evzâî (ö. 157/774); Nîşâbur'da İshak b. Râhûye (ö. 238/853) sayılabilir. İctihad metotları ve delillerden hüküm çıkarma açısından kendilerine özgü görüşleri bulunması itibariyle müstakil birer müctehid olan bu ve benzeri fakihlerin pek çoğu sonradan müntesipleri kalmadığı için mezhep imamı olarak tanınmamış ve görüşleri mezhep olarak fiilî hayata aksetmemiştir. Bununla birlikte ilk dönem hadis ve fıkıh literatüründe görüşlerine yer verilen bu müctehidler, hem İslâm hukukunun doktrin boyutunu ve yorum-çözüm zenginliğini göstermesi hem de günümüzdeki kanunlaştırmalarda ihtiyaç duyulabilecek alternatif çözümleri hatırlatması yönüyle ayrı bir önem taşırlar.

Günümüzde müntesibi kalmamış olmasına rağmen re'y ve ictihad hareketine karşı sürdürdüğü sert eleştirileriyle, farklı bakış açılarıyla ve görüşleriyle fıkıh kültürüne ayrı bir zenginlik kazandıran **Zâhiriyye** ekolü ve bu ekolün iki büyük imamı Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/883) ve İbn Hazm (ö. 456/1064) burada ayrıca anılmaya değer. Kıyasa ve re'y ictihadına şiddetle karşı çıkıp âyet ve hadislerin zâhirine tutunmanın tek yol olduğunu savunan bu ekol hicrî IV. asırdan itibaren bir süre etkili olmuş ise de daha sonra, kısmen yakın bir anlayışa sahip olan Şâfiî mezhebi içinde erimiştir. Fıkhın usul ve fürû alanında birçok eser veren ve kendinden önceki fakihlerin görüşlerine ve metotlarına nasların lafzını esas alma ve hadise bağlılık geleneği içinde kalarak ciddi bir eleştiri yönelten İbn Hazm, ekolün fıkıh yönü ön plana çıkan bir mezhep halinde tanınmasını da sağlamıştır.

Sünnî mezheplerin dışında kalan fıkhî mezhep ve ekollerin, müntesipleri itibariyle en önemli kısmını Şîa grubunda yer alan fıkhî ekoller teşkil eder. Şîa esasen başlangıçta siyasî, devamında da itikadî bir gruplaşma iken mezhepleşme sürecine bağlı olarak kendine özgü fıkıh doktrin ve uygulaması da geliştirdiğinden Şîa'nın üç büyük fırkası aynı zamanda birer fıkıh mezhebi olarak da görülebilir. İmâmiyye akaid ve fıkıhta Ca'fer es-Sâdık'ın görüşlerini esas aldığından **Ca'feriyye** olarak da anılır. Ca'ferî fıkhında Sünnî kesimdeki ehl-i hadîs ehl-i re'y ayırımını kısmen andırır tarzda iki temel eğilim görülür ve bunların temsilcileri Ahbârîler ve Usûlîler diye anılırlar. Birinciler hüküm çıkarmada hadisleri esas alır ve Kur'an'ın da ancak bu hadislerle anlaşılabileceğini söylerken ikinci grup kitap, sünnet, icmâ ve akıl şeklinde dört delilden söz eder. Ancak Şîa'nın sünnet ve icmâ anlayışı Sünnî mezheplerinkinden oldukça farklı olup Hz. Peygamber'in ve mâsum imamların (on iki imam) söz, fiil ve tasviplerini ölçü alır, sadece Ehl-i beyt'in rivayet ettiği hadisleri kabul ederler. Müt'a nikâhını câiz görme, abdestte çıplak ayakların üstüne meshi yeterli sayma, boşamada iki şahit zorunluluğu, beş vakit namazı cem' yoluyla üç vakitte kılma, zekâtı (humus) din adamları eliyle toplama gibi bazı farklı görüş ve uygulamaları vardır.

Şîa'nın diğer kolu olan **Zeydiyye**, fıkhî görüşleri itibariyle Hanefî mezhebine bir hayli yakındır. Mest üzerine meshi, gayri müslimin kestiğini yemeyi ve Ehl-i kitap'tan bir kadınla evlenmeyi câiz görmezler. Esasen birer siyasî-itikadî fırka hareketi olan Şîa'nın diğer kolları veya Hâricîlik fıkıh alanında bazı farklı görüşlere sahip ise de bu tür fıkhî farklılıklar diğer Sünnî fıkıh mezhepleri içinde de mevcut olduğundan fazla bir önem taşımazlar.

c) Mezhebe Bağlılık ve Telfik

İslâm dünyasında ilk dönemlerden itibaren yoğun bir ictihad ve re'y faaliyetinin sürdürüldüğü, bunun tabii sonucu olarak çeşitli bölgelerde ilim halkalarının, ilmî gelenek ve ekolleşmenin oluştuğu IV. (X.) yüzyıldan itibaren de fıkıh sürecinin halk nezdinde de hızlandığı bilinmektedir. Abbâsîler'den itibaren İslâm devletlerinin kādılkudâtlık ve resmî mezhep uygulaması, mezhep fıkıhlarını esas alan tedvîn ve tedrîs faaliyeti gibi âmillerin yanı sıra Eyyûbî ve Memlükler dönemi uygulamaları neticesinde Sünnî müslümanlar arasında yaklaşık olarak V. (XI.) yüzyılın sonlarından itibaren bugünkü dört fıkıh mezhebinin takarrur ettiği görülür. O tarihlerden itibaren de mezhep, mezhebe bağlılık, ictihad, taklid ve telfik gibi meseleler gerek avamî gerekse entelektüel boyutta tartışılagelmiştir.

aa) Mezhebe Bağlanmanın Tarihî ve Fikrî Temelleri

İslâm hukuk tarihinde mezhepler konusunu iyi tahlil edebilmek için şu üç başlığı birbirinden ayırt etmek gerekir: 1. Mezheplerin ortaya çıkışı ve oluşması. 2. Mezheplerin istikrar kazanması (mezhep realitesinin toplumda yer etmesi). 3. Mezheplerin belirli bölgelerde yayılmış ve tutulmuş olması.

Birinci başlıkla ilgili olarak şu kadarını söylemek herhalde yeter: Farklı anlaşılmaya müsait yazılı bir kaynaktan hüküm çıkarma durumunda bulunan hâkim veya hukukçuların farklı yöntemler izleyebileceklerini hukuk nosyonuna sahip herkes kabul eder. Bundan ayrı olarak İslâm hukukunun ikinci aslî kaynağı olan sünnet malzemesinin sınırlandırılmasında önemli bakış farklılıklarının olması (hadisin tedvîni öncesinde bir âlime ulaşan hadisin başka bir âlime ulaşmamış olması, gerek tedvîn öncesinde gerekse tedvîn sonrasında bir âlimin sahih saydığı hadisi diğerinin sahih saymaması, böylece birincisi bakımından konu nas ile düzenlenmiş olduğu halde diğerine göre konu hakkında kanun boşluğunun bulunduğunun kabulü) vâkıası hatırlanırsa görüş ayrılıklarının yeni bir boyut kazanmış olacağını kavramak güç olmaz.

Üçüncü başlıkla ilgili olarak, yani bir mezhebin belirli yerlerde yayılmasının âmilleri etrafında İslâm hukuk tarihi yazarları değişik tesbitler ortaya koymuşlardır. Bu çerçevede bir mezhebin belirli dönemlerde devletin desteğini almış olması veya bir mezhebin eğilim ve ilkeleriyle belirli bir bölgenin kültürünün ve sosyal yapısının uygunluk arzetmesi gibi âmiller anılabilir.

Bir mezhebe bağlanmanın gerekli olup olmadığı ve birden fazla mezhepten yararlanmanın sakıncalı olup olmadığı sorusuna sağlıklı bir cevap bulabilmenin yolu ise, yukarıdaki ikinci başlığın tetkikinden yani "mezheplerin istikrar kazanmasının temelinde hangi ihtiyacın yattığını" tesbit etmekten geçer.

Sahâbe-i kirâm ve tâbiûn dönemlerinde henüz mezhepler oluşmamıştı. Bir müslüman karşılaştığı dinî bir mesele için, güvendiği âlimin görüşüne başvuruyor, tutumunu buna göre ayarlıyordu. Hâkimler de önlerine getirilen hukukî ihtilâfları ya kendi ictihadları ile ya da ittibâ ettikleri bir müctehidin ictihadına göre çözümlüyorlardı. Zamanla, İslâm ülkesinin farklı bölgelerinde farklı hükümler uygulanıyor olmasının toplumda önemli rahatsızlıklara yol açmaya başladığı anlaşılmaktadır.

Esasen, bir meselede delil ve yorum farklılığı sebebiyle birbirine taban tabana zıt iki çözümü ilmî açıdan izah etmek çok güç olmayabilir. Meselâ,

bir fakihin tazminat ödenmesi gerekeceğine hükmettiği bir olayda başka bir fakih tazminata gerek olmadığına; bir fakihin kadının hâkim hükmüyle evliliğin sona erdirilmesi (tefrik) talebinin kabul edilmesi gerektiğine hükmettiği bir olayda bir başka fakih hâkime böyle bir yetki verilemeyeceğine, hatta bir fakihin kısas gerekeceğine hükmettiği bir olayda başka bir fakih kısas yapılamayacağına hükmedebilir ve bu ictihadların ikna edici ilmî izahları olabilir. Nitekim fıkıh kitapları bu tür görüş ayrılıklarıyla doludur ve bu farklı görüşler değişik bilginlerce savunulagelmiştir.

Yine, farklı ülkelerde veya bir ülkede olmakla beraber farklı zamanlarda, bu birbirine zıt çözümlerin herkese uygulanması halinde, -taraflardan biri mahkeme kararını kendisi için ağır bulsa bile- bu hükümlerin kişilerin adalet duygularını rencide etmeden varlığını koruması çok güç olmayabilir. Nitekim "Şeriatın kestiği parmak acımaz" vecizesi bu anlayışı yansıtmaktadır.

Fakat aynı toplumda yaşayan fertlere, kaza (yargı) alanında farklı hükümlerin uygulanmasına imkân verilmesi halinde bu, kısa zamanda önemli sancılar meydana getirir ve hukuk anarşisine yol açar.

İşte Abbâsî hilâfetinin başlarında İslâm ülkesinde bu istikamette gelişen gidişatı farkeden devlet sekreteryasında görevli Abdullah b. Mukaffa‘, devlet başkanına sunduğu genel bir raporda, hukuk anarşisini giderici tedbirler alınmasını önerme ihtiyacını duymuştur. Bu raporda şöyle deniyordu: "Emîrü'l mümininînin (halifenin)... üzerine eğilmesi gereken hususlardan biri de, çok önemli ihtilâflara yol açan birbiriyle çelişkili farklı hükümler meselesidir. Keşke emîrü'l-müminîn, bu farklı hüküm ve uygulamaların -her bir tarafın sünnetten ve kıyastan dayandığı delillerle birlikte- derlenip bir kitap halinde kendisine sunulmasını emretse, sonra bunlara bakıp birleştirici ve kesin karakterde bir kitap yazsa; umarız ki Allah hata ile doğrunun karışımı olan bu hükümleri tek bir doğru hüküm kılar". Kısaca İbnü'l-Mukaffa‘ ülke genelinde bir kanunlaştırmaya gidilmesini teklif ediyordu.

Şüphesiz fıkhî hükümlerin tedvîninin (derlenip kanun haline getirilmesinin) faydalarının yanı sıra birtakım sakıncaları da vardı. Ayrıca İslâm hukukunun aslî kaynaklarından sünnetin henüz tedvîn edilmemiş olması da, bu meyanda dikkate alınması gerekli çok önemli bir husus idi. Bu yüzden İmam Mâlik, halifenin kanunlaştırma yönündeki teklifini kabul etmedi.

Sonuç olarak, İslâm dünyasındaki bu ilk kanunlaştırma girişiminin olumlu neticelenmediği görülmektedir. Fakat bu, sözü edilen girişimi harekete geçiren ihtiyacın ortadan kalktığı anlamına gelmez. Aksine bu yöndeki ihtiyaç zamanın ilerlemesi ile kendisini daha fazla hissettirir olmuştu.

İşte bu açmaz (bir yandan hukuk birliği ihtiyacının bulunması, diğer yandan kanunlaştırmaya gidilememesi) karşısında müslüman toplumlar spontane (kendiliğinden) bir çözümle bu meseleyi halletmek durumunda kalmışlardır. Bu çözüm de mezheplerin istikrar kazanması, bir anlamda, bir mezhebin esas alınıp ona kanun misyonunun gördürülmesi olmuştur.

Artık bir mezhebin çözümleri bazı konularda diğer mezheplerdekilere göre -toplumun ihtiyaçlarını karşılama, fakihe ve hâkime doyurucu görünme ve hatta adalet duygusunu tatmin etme yönünden- daha zayıf görünse bile, hukuk birliğinin sağlanmış olması diğer yönlerdeki sakıncaları önemli ölçüde hafifletmiş oluyordu. Böylece İslâm dünyası -bazı sınırlı ve mevziî düzenlemeler bir yana- birden fazla mezhepten yararlanarak toplum geneline uygulanacak hukukî hükümleri kanun haline getirme yönündeki bir tercihe ancak XX. asrın başlarında (1917 yılında Osmanlı Hukûk-ı Aile Kararnâmesi'ni yürürlüğe koyarak) ulaşabilmiş, bir anlamda, "hukuk emniyeti" düşüncesine hukukun diğer fonksiyonlarına nisbetle daha fazla önem verilmiştir.

Şu halde, bir mezhebe sıkı biçimde bağlanmanın temel gerekçesi, çelişmezlik ve kendi içinde tutarlılık arayışıdır. Şayet mezheplerin, kendi içinde tutarlılığı sağlayan metotlara sahip birer hukuk doktrini olduğu söylenebilirse, bir mezhebin esas alınması bu arayışı tatmin edecek en iyi yollardan biri sayılabilir. Fıkıh usulü eserlerinin kaleme alınmaya başlandığı ilk dönemlerde ortaya konan tavırlar (özellikle Hanefî usulü etrafındaki tartışmalar ve açıklamalar) dikkatle incelenirse, İslâm bilginlerinin mezheplere (özellikle kendi mezheplerine) bu nazarla baktıkları yani onu kendi içinde tutarlı kurallar bütünü olarak gördükleri anlaşılır.

Bununla birlikte her mezhepte bu hususta eleştiriye açık noktalar bulunabileceği inkâr edilemez. Öte yandan, teorik olarak mezhebin usulü kendi içinde tutarlı olsa da, pratik hayatın ortaya çıkardığı ihtiyaçlar ve toplumdaki değişmeler karşısında, ya da dayanılan delilin (özellikle sünnet malzemesinin) yeniden gözden geçirilmesi ile, fıkıh alanında uzman kişilerce (bir mezhep esas alınmakla beraber bazı meselelerde başka mezheplerden iktibasta bulunma yahut her bir meseleyi yeniden inceleyerek en uygun çözümü belirleme şeklinde) değişik mezheplerden yararlanma yoluna gidilmesi, çelişmezlik arayışı düşüncesini ihlâl etmez.

Günümüz şartlarında, hukukî uyuşmazlıklara (yargı kararlarına) konu olan meselelerde, bu mânadaki ihtiyacın giderilmesi -izlenecek yol açısından- büyük zorluklar taşımaz. Her bir konunun uzmanlarınca, toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak ve delili en kuvvetli görüşün belirlenmesi ve bu

çözümün kanunlaştırılması; sonra kazâî ictihadlar mekanizması ile bir taraftan bu çözümlerin doyuruculuğunun kontrolü bir taraftan da uygulama birliğinin sağlanması; şartlar değiştikçe bu çerçevede gereken değişikliklerin yapılması mümkündür. Dolayısıyla, hukuk alanında tek mezhebe sıkı bir şekilde bağlanma düşüncesi, temelindeki gerekçeyi yitirmiş demektir.

İslâm fıkhının sadece günümüzdeki çerçevesi ile hukuk alanını düzenlemekle kalmayıp kişinin Allah'a karşı vecîbelerini de düzenlediği dikkate alınırsa, konuya müslüman fert açısından da bakmak gereği ortaya çıkar: Dar anlamıyla dinî konularda da (ibadetler ve helâl-haram konularında) bir müslümanın kendi içinde tutarlı kurallar bütününü hayatına uygulamak istemesi tabiidir. Hukuk birliğinin olmadığı bir ülkede farklı farklı hükümler uygulanarak bir hukuk anarşisi yaşanması ne kadar rahatsız edici ise, kişinin kendisini ikna eden haklılık gerekçeleri olmaksızın dinî yaşantısını değişken, ölçüden mahrum kurallara göre yönlendirmesi de o kadar, hatta -mahkeme kararlarında olduğu gibi dünyada olup biten bir hesaplaşma ile sınırlı olmadığı için- daha çok rahatsız edicidir.

İşte bu yönüyle bir mezhebe bağlılık, kişi için güvenli bir yol sayılabilir. Fakat bu, izlenmesi zorunlu ya da en iyi yol olduğu anlamına da gelmez.

Avam açısından konuya bakıldığında, kişinin her bir meselede hükmün dayandığı delilleri ölçüp tartması, bir meselede başka mezhebin hükmünü aldığında metodik açıdan çelişkiye düşülüp düşülmeyeceğini tesbit edebilmesi beklenemez. Şu halde ona, bir mezhebe bağlanmanın verdiği güveni sağlayıcı bir alternatif sunmak gerekir.

Bu konuda güven verici bir yöntem olmak üzere (kişinin Allah'a karşı kulluk görevini huzurla ifa edebilmesi için) biri genel diğeri özel nitelikli iki yol önerilebilir:

Genel nitelikli güven yolu, icmâya aykırı olmayan (yapılan uygulamanın hiçbir İslâm âliminin vardığı sonuçla bağdaştırılamaz duruma düşmediği) bir çözüm olmak kaydı ile, herhangi bir müctehidin görüşü ile amel edilebileceğinin kabulüdür. Bu yolu izleyen kişi, her bir müctehidin Allah katında doğru olanı araştırmak için âzami çabayı harcamış olduğu, hepsinin aynı kaynakları esas aldığı ve Allah katındaki doğrunun bunlardan herhangi birindekine uygun olduğuna dair açık bir delil bulunmadığı noktasından hareket etmiş olacaktır. Felsefî temel itibariyle bu tutum tutarlı sayılır; çünkü kaynaklar birdir ve ictihadla amaçlanan hedef birdir. Metodoloji açısından ise tutarlılığına güvenle bakılabilmesi kolay değildir. Meselâ, bir meselede Kur'an'ın mütevâtir de olsa

sünnetle neshini kabul etmeyen bir müctehidin görüşünü uygularken, başka bir meselede Kur'an'ın mütevâtir sünnetle neshini kabul eden bir müctehidin görüşünü uygulamak; bir meselede, bir sahâbenin Resûlullah'tan rivayet edip daha sonraki tabakalarda tevâtür sayısındaki râvilerce rivayet edilen hadise (meşhur sünnet) metodik açıdan ayrı bir değer veren müctehidin görüşünü uygularken, başka bir meselede bu tür hadisi haber-i vâhid sayan ve ona göre bir metodik rol tanıyan müctehidin görüşünü uygulamak gibi durumlara düşülmeyeceğini garanti etmek mümkün değildir. Bununla birlikte, zaruret, ihtiyaç gibi gerekçelerle (ki bunlar İslâm fıkhının herkesçe kabul edilen ilkeleridir) kişinin birden fazla mezhep hükmünü dinî hayatında bir araya getirmesi de, kıstastan mahrum gelişigüzel bir seçim yapmış olma endişesini ortadan kaldıran bir güvence sayılabilir.

Özel nitelikli güven yolu ise, bir meselede hangi ictihadın delillerinin daha kuvvetli ve içinde bulunulan zamanın şartlarına daha uygun olduğuna dair ehliyetli kişilerin veya kuruluşların yaptıkları tercihlerin esas alınmasıdır. Bu tür tercihler, çoğunlukla, metodik çelişki şüphelerinden uzak olup, daha çok, hadislerin sıhhat derecelerinin gözden geçirilmesine, farklı yorumlar yahut maslahatla ilgili farklı değerlendirmeler içinden mevcut şartlara en uygununun belirlenmesine yöneliktir.

Bu ikinci yolun, avam açısından, dinî yaşantıyı tutarsızlıklara düşmeden sürdürebilmek için izlenebilecek en emin yol olduğu söylenebilir. Bu yolda, tercih edilen görüşün dayanakları ve diğer görüşlerle karşılaştırmasının yapıldığı yayınları takip ederek yürünmesi halinde, bu yolun aynı zamanda kişinin fıkıh kültürünü geliştirmesine ve böylece topluma bu konuda bir seviye kazandırılmasına da yardımcı olacağı şüphesizdir.

Bu alanda müslümanları aydınlatma ve onların güvenerek uyabilecekleri tercihleri ortaya koyma hususunda ilgili kuruluşlara önemli görevler düştüğü açıktır.

Bu tahliller ışığında tek mezhebe bağlılık ve telfik ile ilgili görüşlere kısaca değinip, mezheplerin kolay hükümlerini izleme hakkında bir değerlendirme yapmak uygun olur.

bb) Tek Mezhebe Bağlılık

"Telfik" konusu ile "tek mezhebe bağlılık" meselesi arasında sıkı bir bağ olduğundan, önce bu mesele hakkındaki görüşlere kısaca değinmek gerekir.

Bu mesele ele alınırken, müctehid olmayan bir mükellefin durumunun söz konusu olduğuna ve böyle bir kimsenin şer'î-amelî konularda daima bir

mezhebe göre davranması gerekip gerekmediği sorusuna cevap arandığına dikkat edilmelidir. Gerek devlet gerekse fert planında bir mezhebe bağlanma gereğini ortaya çıkaran tarihî ve fikrî temellere daha önce temas edilmişti. İşte bu bağlanmanın "taassup" derecesine ulaşmasını takip eden dönemlerde, bir mezhebe bağlı davranmanın ve hatta hep o mezhep üzere kalmanın vâcip olduğu (dahası mezhebinden ayrılana ta'zir cezası uygulanması gerekeceği) yönünde fikirler ileri sürülür olmuştur. Buna karşılık muhakkık âlimler, ictihad edemeyen bir mükellefin hep bir mezhebe bağlı kalmasını gerektirecek şer'î bir delil bulunmadığını, böyle bir kimse için vâcip olanın, ehliyetine kani olduğu âlimlere sormak, öğrenmek ve buna göre davranmaktan ibaret bulunduğunu ispat etmeye çalışmışlardır.

cc) Telfik

Telfik, sözlükte, "kumaşın iki kenarını birleştirip dikmek" anlamına gelir. Fıkıh ve usûl-i fıkıhta da bu anlamdan hareketle, farklı hükümlerin bir araya getirilmesini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Ancak bu ortak noktanın ötesinde fıkıh ve usûl-i fıkıh eserlerinde telfik başlıca üç anlamda kullanılmıştır:

a) Fıkıh eserlerinde telfik kelimesi bazan, ictihadî ihtilâftan kaynaklanmayan iki farklı hükmü birleştirerek uygulamak anlamında kullanılmıştır. Meselâ, "yemin kefâretinde on fakirin bir kısmını yedirmek, diğerlerini giydirmek şeklinde telfik yapılması câiz değildir" denirken bu mâna kastedilmiştir.

b) Fıkıh usulü eserlerinde telfik bazan, bir meselede önceki müctehidlerin söylemediği ve onların görüşlerinin ortak noktasını ihlâl eden yeni bir görüş ortaya atmak anlamında kullanılmıştır. Daha çok icmâ bahsinde incelenen bu meselenin taklit değil ictihad ile ilgili olduğu açıktır. Buna "ictihadda telfik" denebilir.

c) Fıkıh ve fıkıh usulü eserlerinde, telfik denince daha çok şu anlam kastedilir: Belirli bir meselede birden fazla ictihadî görüşü bir arada (veya bir arada sayılabilecek şekilde, yani birincisinin tesiri kalkmadan diğeriyle) amel edip ortaya bu müctehidlerden hiçbirinin kabul etmeyeceği mürekkep bir durumun ortaya çıkması. Telfikin dar anlamı budur. Buna "taklitte telfik" denir.

İslâm tarihinde hicrî VII. asırdan itibaren tartışılmaya başlanan bu mesele hakkında mutlak olarak olumsuz görüş belirtenlere karşı bunun câiz olduğunu savunan pek çok âlim vardır. Bununla birlikte genellikle muhakkık âlimler ve özellikle muasır araştırmacılar bu konuda bazı kayıtlar konması ve bu kayıtlara riayet edilmesi halinde telfikin câiz olacağını kabul ederler.

Bu kayıtları şöylece özetlemek mümkündür: a) Telfike ihtiyaç duyulması. b) Daima kolay hükümleri alarak dinî hayatın keyfîliğe dönüştürülmemesi. c) Bu yolun "kanuna karşı hile" amacına alet edilmemesi. d) Helâl-haram meselelerinde ihtiyata riayet edilmesi.

En geniş anlamıyla ele alınırsa telfik değişik mezheplerin hükümlerinden yararlanmayı da (buna intikal de denilmektedir), dolayısıyla değişik mezheplerin kişiye kolay gelen hükümlerini seçmeyi de ifade eder. Dar anlamıyla telfik (yani bir meselede birden fazla ictihadı birleştirip bu ictihad sahiplerinin hiçbirinin benimsemeyeceği mürekkep bir durum meydana getirme) dahi -bazı kayıtlarla- tecviz edilince, bunun (mürekkep bir durum meydana getirmeden değişik mezheplerden yararlanmanın) tecvizi -belirtilen kayıtlara riayet şartıyla- evleviyet gereği olur.

Fakat bunda, "b" şıkkında belirtilen şarta riayet etmeme ihtimali çok kuvvetlidir. Çünkü değişik mezheplerin kolay hükümlerini alırken, kişiyi buna yönelten âmil "kolaycılık" düşüncesidir. İslâm dinindeki "kolaylaştırma" ilkesi, bu ilkenin amaçlarına uygun olarak kullanılırsa ilke hedefine ulaşmış olur. Fakat bu ilke şahsî arzulara vasıta olarak kullanılırsa, ilke hedefinden sapmış ve dinî hayat keyfîliğe dönüştürülmüş olur.

Mezhebe bağlılığın tarihî ve fikrî temellerini açıklarken belirtildiği üzere, burada üzerinde durulan konu, hukukî ihtilâfları çözümleyecek hükümler (kanun ve kanunlaştırma) olmayıp, müslümanın dünya ve âhiret saadetini kazanmak üzere izleyeceği ve müeyyidesi sadece uhrevî olan kurallar, kısaca dinî hayatın tanzimi meselesidir. Şu halde, kişi bu konuda tutarlılık fikrine önem vermek, telfik için konan kayıtlara riayetsizlik halinde gerçekte kendisini aldatmış olacağının bilincinde olmak ve azîmet yahut ruhsatı tercih konusunda (Şâtıbî'nin de belirttiği üzere) kendisinin fakihi gibi davranmak durumundadır.

İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi de 21-27 Haziran 1993 tarihleri arasında Bruney Dârüsselâm'da yapılan VIII. dönem toplantısında aldığı 1 nolu tavsiye kararında, fıkıh mezheplerinin kolaylık sağlayan hükümlerini alıp uygularken başlıcalarına yukarıda değinilen ölçülere riayet edilmesi gerektiğine dikkat çekmiş ve özellikle kişinin böyle bir yol izlerken kendisini vicdanen rahat hissetmesi gerektiğine işaret etmiştir.

Bu arada, fıkıh mezheplerine veya mezhep imamlarına bazı meselelerde farklı görüşlerin nisbet edilmesinin tabii karşılanması gerektiğine işaret edilmesi yararlı olur. Şöyle ki: Çoğunluk itibariyle mezhep imamlarının görüşleri

rivayet yoluyla sonraki nesillere intikal ettiğinden, fıkıh eserlerinde bir meselede aynı fakihe ait birden fazla görüş yer alabilmiş ve bunlardan hangilerinin daha kuvvetli olduğunu ortaya koymaya yönelik tesbitler üzerinde daima fikir birliği oluşmamıştır. Öte yandan bir fakihin değişik zamanlarda veya farklı değerlendirme sebebiyle aynı mesele için farklı görüşler ortaya koyduğu da bir gerçektir. Özellikle İmam Şâfiî'nin Mısır'a geldikten sonra birçok görüşü değiştiğinden, genellikle ona nisbet edilen ictihadlarda genelde kadîm (eski) ve cedîd (yeni) şeklinde bir ayırıma gidildiği görülür.

C) TASAVVUF

İnsanın iç dünyasıyla, ruhî ve mânevî yönden kendini geliştirmesiyle ilgili olarak Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. Peygamber'in hayatında ve sahih hadislerinde mevcut olan bilgiler ve yönlendirmeler, ilk dönemlerden itibaren müslümanların dini daha iyi anlama ve yaşama talep ve gayretlerine itikad ve fıkıh cephesinden ayrı olarak tasavvuf adı altında özetlenebilecek üçüncü bir cephe ve zenginlik kazandırmıştır. Tasavvuf kelimesi Kur'an'da ve hadislerde geçmez. Hicri ilk iki yüzyılda kişinin kendi iç dünyasındaki derinlik ve zenginliği, coşkulu dindarlığını ifade için genelde **zühd**, **rikāk-rekāik**, **takvâ**, **ibadet** gibi kelimeler kullanılıyor, böyle kimselere de **zâhid** ve **âbid** deniliyordu. Hicrî III. yüzyıldan sonra daha kapsamlı olarak **tasavvuf**, **sûfî**, **sûfiyye** gibi terimler kullanılmaya başlandı ve bir dönemden sonra tasavvuf ayrı bir ilim ve davranış biçimi olarak ortaya çıktı.

Tasavvuf, kalp temizliğini, güzel ahlâkı ve ruh olgunluğunu konu alır. Amaç müminleri terbiye etmek ve mânen yükseltmektir. Bu amaca ulaşmak için dünyadan çok âhirete önem vermek, maddî değerlerden fazla mânevî değerlere bağlanmak, daha nitelikli ve daha çok ibadet etmek ve nefsi disiplin altına almak gerekir.

a) Tasavvufî Düşüncenin Dinî ve Fikrî Temelleri

İslâm, müminlerin dünya hayatına ve maddî zevklere dalmamalarını, âhirete ve mânevî değerlere öncelik vermelerini ister. Yüce Allah şöyle buyurur: *"Azgınlaşan ve dünya hayatını tercih edenin gideceği yer cehennemdir"* (en-Nâziât 79/38). *"Siz dünya hayatını tercih ediyorsunuz ama âhiret hayatı daha hayırlı ve daha kalıcıdır"* (el-A'lâ 87/16). Tasavvufta dünya hayatına âhiret hayatı kadar veya daha fazla önem vermemek esastır. Bu nokta Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadîs-i şeriflerde de kuvvetle vurgulanmıştır. Allah Teâlâ buyurur:

"Dünya hayatı aldatıcı bir metâdan başka bir şey değildir" (Âl-i İmrân 3/185). *"Doğrusu dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlencedir"* (Muhammed 47/36). *"Allah'ın vaadi haktır, sakın dünya hayatı sizi kandırmasın ve şeytan Allah'ın affına güvendirerek sizi aldatmasın"* (Lokmân 31/33). *"Dünya menfaati önemsizdir, takvâ sahipleri için âhiret daha hayırlıdır"* (en-Nisâ 4/77). *"Şu dünya hayatı sadece bir oyun ve eğlencedir, âhiret ise gerçek bir hayattır"* (Ankebût 29/64). *"Dünya hayatı sadece bir oyun, bir eğlence, bir süs, aranızda bir öğünme vesilesi ve daha çok servet ve evlâda sahip olma yarışıdır"* (el-Hadîd 57/20). *"Mal ve evlât dünya hayatının süsüdür. Kalıcı olan iyi işler ise hem sevap olması bakımından hem de ümit bağlanması bakımından Rabbinin nezdinde çok hayırlıdır"* (el-Kehf 18/46).

Kur'ân-ı Kerîm birkaç yerde dünya hayatını temsille anlatmıştır: *"Onlara şunu misal ver: Dünya hayatı gökten indirdiğimiz bir yağmura benzer. Bu sayede yeryüzünde biten bitkiler birbirlerine karışmış, sonra kurumuş, rüzgârın savurduğu çerçöp haline gelmiştir. Allah'ın gücü her şeyin üstündedir"* (el-Kehf 18/45; Âl-i İmrân 3/117; Yûnus 10/24; el-Hadîd 57/20).

Kur'ân-ı Kerîm'e göre insan dünyadan çok âhireti istemelidir: *"Kim âhiret yararını isterse ona bunu fazlasıyla veririz, kim dünya yararını isterse ona da dünyadan bir şeyler veririz, ama âhirette bir nasibi olmaz"* (eş-Şûrâ 42/20; el-Bakara 2/200; Âl-i İmrân 3/145; Hûd 11/15). Kısaca servetler, kazançlar, zenginlikler ve her çeşit nimetler âhirette ve Allah katında bol bol mevcuttur (bk. en-Nisâ 4/94).

Hadîs-i şeriflerde de aynı hususların sıklıkla ifade edildiği görülür: *"Dünyada bir garip veya yolcu gibi yaşa, kendini kabirde yatanlardan say"* (Buhârî, "Rikāk", 3; Tirmizî, "Zühd", 25; İbn Mâce, "Zühd", 6). *"Dünyaya karşı soğuk olanı Allah, halkın malına göz dikmeyeni insanlar sever"* (İbn Mâce, "Zühd", 1).

"Kabirleri ziyaret ediniz. Zira bu, sizi dünyadan soğutur, âhirete ısındırır" (İbn Mâce, "Cenâiz", 47). Hz. Peygamber dünyanın gösteriş ve çekiciliğine kapılmanın muhtemel tehlikeleri konusunda ümmetini uyarmıştır (Buhârî, "Rikāk", 3; Tirmizî, "Zühd", 25).

Hz. Peygamber şahsen yukarıda anlatılan ilkelere uygun olarak yaşamış; dünya malına tamah etmemiş, maddî zevkler peşinde koşmamış, daima âhiret hayatına öncelik vermiş ve onu üstün tutmuştur. Şöyle buyurmuştur: *"Uhud dağı kadar altınım olsa, borcumu ödemek için bundan ayıracağım miktar hariç, altınların üç günden fazla yanımda kalmasını arzu etmezdim"* (Buhârî, "Zekât", 4; Müslim, "Zekât", 31).

Hz. Peygamber vefat edince altın, gümüş miras bırakmadı. Bıraktığı miras beyaz bir katır, bir silâh ve vakıf arazisinden ibaretti (Buhârî, "Vesâyâ", 1).

Hz. Peygamber sade ve mütevazi bir hayat yaşamış, hiçbir zaman dünya nimetlerinin cazibesine kapılmamış, ganimet malları sebebiyle müslümanların elleri az çok genişlediği halde o eski yaşama biçimini sürdürmüş, öbür müslümanlar düzeyinde bir hayata kavuşmak isteyen hanımlarına küsmüş ve onlardan dünya ile kendisi arasında bir tercih yapmalarını istemişti (bk. el-Ahzâb 33/28; Buhârî, "Tefsîr", 66; Müslim, "Talâk", 5).

Dünyayı âhiretle bir ve eşit tutmak veya ondan üstün tutmamak zühddür. Zühd ilkesine bağlı olarak yaşayan kişilere de zâhid denir. Kur'an ve hadislerde zühde büyük önem verilmiş, bunun zıddı olan dünyaya düşkün olma, tamah, ihtiras ve çıkarcılık şiddetle yerilmiştir. Zühd tasavvufun temelidir.

Âhiretin dünyadan üstün, oradaki nimetlerin buradaki servetten daha önemli olduğuna inanan bir müslüman daha nitelikli ve daha çok ibadet eder, hak hukuk gözetir, ahlâk kurallarına bağlı kalır, haram ve helâli bilir. Böyle bir hayat yaşamayan bir kimsenin dünyadan çok âhirete önem ve değer verdiği söylenemez. İbadet zühdün tabii bir sonucudur.

Yüce Allah namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetleri farz kılmıştır. Hz. Peygamber ise farz olan ibadetlerle yetinilmemesini, nâfile ve sünnet olanların da yerine getirilmesini tavsiye etmiştir. Farz namazlardan önce ve sonra kılınan sünnetler, teheccüd, evvâbin ve tahiyyetü'l-mescid gibi diğer nâfile namazlar, receb ve şâban gibi aylarda belli miktarda tutulan oruçlar, umre ve sadaka böyledir. İbadetlerin amacı nefsi disiplin altına alarak Allah'a yaklaşmaktır. Tasavvufta farz ve nâfile ibadetleri şartlarına uygun olarak huşû ve ihlâsla yerine getirmek esastır. Sûfîler özellikle farz olmayan ibadetleri belli düzen içinde yerine getirmeye özen gösterirler. İbadetsiz tasavvuf olmaz.

İslâm'da kalp temizliği önemlidir. Her şeyden önce Cebrâil Kur'ân-ı Kerîm'i Hz. Peygamber'in kalbine indirmiştir (el-Bakara 2/97; Şuarâ 26/194). Vahiy de ilham da kalbe gelir. *"Allah'ın huzuruna temiz (selim) bir kalple çıkmaktan başka hiçbir şeyin faydası yoktur"* (eş-Şuarâ 26/89; es-Saffât 37/84; Kaf 50/33). *"Allah sekîneti (huzuru) müminlerin kalplerine indirmiştir"* (el-Feth 48/4). *"Kalpler Allah'ı zikretmekle itminan bulur"* (Yûnus 10/74). Onun için Allah'ı çok zikretmek tavsiye edilmiştir (bk. el-Ahzâb 33/41). Her şeyin temeli olan iman kalbin tasdiklerinden ibarettir. Niyet

bütün ibadetlerin temelidir. Halis niyet de kalpte gerçekleşir. İbadetlere kalbin temiz, niyetin iyi olması oranında sevap verilir (Buhârî, “Îmân”, 41; Müslim, “İmâret”, 155).

Kur'an kalbin görme niteliğinden söz eder. Yeryüzünde dolaşıp ibret almayanları, düşünecek kalbi, işitecek kulağı olmayanları uyarır: *"Dikkat edin, baştaki gözler değil, göğüsteki kalpler kör olur"* (el-Hac 22/46). Hassas, yufka ve temiz kalplerden bahseden Kur'an taş gibi katı, kirli ve kilit vurulmuş kalplerin bulunabileceğine de dikkat çeker. Kalbin kirlenmiş şekline bazan nefis de denir. Buna karşı nefsin arınmış şekli de kalptir, kalp hükmündedir. *"Nefsini kirleten hüsrandadır, onu arındıran kurtuluşa erer"* (bk. eş-Şems 91/9-10).

Bir hadîs-i şerifte şöyle buyurulmuştur: *"İnsanın bedeninde bir et parçası vardır. O iyi olursa beden tümüyle iyi, kötü olursa tamamıyla kötü olur. Dikkat, o kalptir"* (Buhârî, “Îmân”, 39; Müslim, “Müsâkāt”, 107). Bir hadiste, *"Başkaları fetva verse de, sen fetvayı kalbine sor"* (Dârimî, “Buyû‘”, 2; *Müsned*, IV, 228) denilerek vicdanın sesine kulak verilmesi istenmiştir. Hz. Peygamber, *"İyi, gönüle yatan, günah gönülü tırmalayan şeydir"* (*Müsned*, IV, 194, 228) buyurarak şüpheli konularda kişinin kalbine başvurmasını, başkasının denetlemesinden önce kişinin kendi kendini denetlemesini tavsiye etmiştir. Kur'an'da ve hadislerde takvâya büyük önem verilmiştir. Hz. Peygamber kalbine işaret ederek, "Takvâ buradadır" demişti (*Müsned*, V, 379).

Tasavvufun konusu kalptir. Tasavvuf bir kalp ilmidir. Sûfîlere bu yüzden gönül ehli denilmiştir. Tasavvufî düşünce Allah korkusu ve Allah sevgisi temeline dayanır.

Allah Korkusu. Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şeriflerde "havfullah (mehâfetullah) ve haşyetullah" denilen Allah korkusu üzerinde çok durulmuştur. Günah işleyenlerin ve başkalarına haksızlık edenlerin Allah'ın gazabından ve azabından korkmaları lâzımdır. Kur'an'da *"Eğer inanıyorsanız biliniz ki en çok korkulmaya lâyık olan Allah'tır"* (et-Tevbe 9/13; el-Ahzâb 33/37), *"Onlardan değil, benden korkun"* (Âl-i İmrân 3/175) buyurulur. Kişi insanlardan değil, Allah'tan korkarak günah işlememeli, kötülük ve haksızlık etmemelidir. Gizli-açık işlenen her kötülüğü bilen Allah Teâlâ'nın işlenen kötülükleri cezasız bırakmayacağına, er veya geç bunun hesabını soracağına inanmalı, dinin emirlerine uyup yasaklarından kaçınırken Allah'tan başka hiçbir kimseden korkmamalıdır. Allah Teâlâ böyle kullarını över: *"Onlar Rablerinden*

de, kötü azaptan da korkarlar" (er-Ra'd 13/28). *"Allah'tan başka hiçbir kimseden korkmazlar"* (et-Tevbe 9/18; el-Ahzâb 33/39).

Başta peygamberler ve velîler olmak üzere bütün müminler Allah'tan korkar. Hz. Peygamber, *"Allah'ı en iyi bileniniz ve ondan en çok korkanınız benim"* buyurmuştur (Buhârî, "Edeb", 72; Müslim, "Fezâil", 35). Bir hadiste de *"Hikmetin başı Allah korkusudur"* (Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 421) buyurulmuştur. Allah'tan korkan başkasından korkmaz. Allah korkusu diğer korkuları siler ve kişiyi cesur hale getirir. Allah'tan korkanların âhirette de korkuları olmayacak, mahzun olmayacaklardır (el-Bakara 2/38, 62, 112, 262, 274, 277). İşte Allah'ın velî ve ergin kulları bunlardır.

Allah korkusu konusu üzerinde çok duran sûfîler bunu tasavvufun temel ilkelerinden biri haline getirmişlerdir. Buradaki korku aynı zamanda Allah'ı sevmekten kaynaklanan bir çekinme mahiyetindedir. Bu sebeple Allah korkusu ile Allah sevgisi, birbirini tamamlayan iki kavramdır.

Allah Sevgisi. Bu sevgi İslâm'daki mânevî hayatın temelidir. Bu temele dayanmayan ibadet ve ahlâk gibi davranışlar İslâm açısından bir anlam ifade etmez. Bir mümin severek Allah'a itaat ve ibadet ederse, onun emirlerine ve yasaklarına uyarsa bunun değeri vardır. Allah Teâlâ'yı seven onun kelâmı olan Kur'an'ı ve resulü olan Hz. Muhammed'i, onun dava arkadaşları olan sahâbeyi de sever. Kısaca Allah'ın sevdiği herkesi ve her şeyi sever.

Kur'an'da Allah sevgisi üzerinde önemle durulur. Yüce Allah şöyle buyurur: "İman edenler Allah'a olan sevgileri ise çok fazladır" (el-Bakara 2/115). Şiddetli ve çok sevgi aşk demektir. Bu âyet başta olmak üzere birçok âyette muhabbetullah denilen Allah sevgisine ve ilâhî aşka işaret edilir.

Bir müslüman Allah'ı, Resulü'nü ve Allah yolunda mücadele etmeyi babasından oğullarından, kardeşlerinden, eşlerinden, kabilesinden, servetinden, ticaretinden ve meskeninden daha çok sevmekle yükümlüdür. Eğer daha çok sevmezse Kur'an'ın ifadesiyle *"Allah'ın hükmü tecelli edene kadar bekleyin, Allah günahkâr bir toplumu hidayete erdirmez"* (et-Tevbe 9/24) tehdidine muhatap olur. Bunun anlamı şudur: Bir müslümanın Allah'ı, Resulü'nü ve Allah yolunda mücadele etmeyi yürekten sevmesi ve bu sevgi ve isteğini her zaman diğer şeylerden önde tutması gerekir.

Hz. Peygamber *"Allah ve Resulü'nü diğer şeylerden daha fazla sevmeyen kimse imanın hazzına eremez"* deyince Hz. Ömer, "Ey Allah Resulü! Kendim hariç seni herkesten ve her şeyden çok seviyorum" demiş, Hz. Peygamber de *"Olmadı yâ Ömer!"* demişti. Hz. Ömer, "O halde seni kendimden

de çok seviyorum" deyince Resûlullah *"Şimdi oldu yâ Ömer!"* buyurdu (Buhârî, "Îmân", 9; Müslim, "Îmân", 15).

İslâm'da Allah'la kulları arasındaki sevgi karşılıklıdır. Allah kullarını sever, kulları da onu severler. Kur'an şöyle der: *"Ey iman edenler! İçinizden her kim dininden dönerse, Allah onların yerine öyle bir kavim getirir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler"* (el-Mâide 5/54). İslâm inancına göre Allah Teâlâ vedûd ve velîdir. Yani mümin kullarını çok sever ve onları dost edinir.

Kur'an'da Allah'ın hangi kullarını sevdiği şöyle açıklanır:

"Allah âdil olanları sever" (el-Mümtehine 60/8; el-Hucurât 49/9). *"Allah temiz insanları sever"* (et-Tevbe 9/108; el-Bakara 2/222). *"Allah takvâ sahibi kullarını sever"* (Âl-i İmrân 3/76, et-Tevbe 9/4, 7). *"Allah ihsan sahibi dürüst kişileri sever"* (Âl-i İmrân 3/148, el-Mâide 5/13, 93). *"Allah tevekkül ehlini sever"* (Âl-i İmrân 3/159). *"Allah sabırlıları sever"* (Âl-i İmrân 3/146). *"Allah tövbe edenleri sever"* (el-Bakara 2/222).

Yüce Allah, Peygamberimiz'i herkesten çok sevdiği için ona "habîbullah" (Allah'ın sevgilisi) denilmiştir (Tirmizî, "Menâkıb", 1). Nitekim Hz. İbrâhim için de "halîlullah" (Allah'ın dostu) ifadesi kullanılmıştır.

Burada sözü edilen adalet (kıst, vera'), temizlik, takvâ, ihsan, tevekkül, sabır, tövbe tasavvufun temel kavramlarıdır. Sûfîler ve velîler Allah'ın sevgili kulu olma mertebesine ermek için bu hususları büyük bir özenle gerçekleştirmeye çalışır, ilâhî sevgiden mahrum olmamak için bunların zıddı olan hususlardan dikkatle kaçınırlar. Çünkü Allah zâlimleri, kâfirleri, günahkârları, kibirlileri, hâinleri, bozguncuları, müsrifleri, saldırganları sevmez (eş-Şûrâ 42/40, el-Bakara 2/176, en-Nisâ 4/107, el-Hadîd 57/23, el-Hac 22/38, el-Mâide 5/64, el-A'râf 7/31, el-Mâide 5/87).

Seven sevgilisine itaat eder, ona tâbi olur, onu razı etmeye çalışır, emirlerine uyar, onu darıltacak davranışlardan sakınır. Kısaca sevginin sonucu Allah'ın emirlerine uymak, yasaklarından kaçınmaktır.

Allah'ın peygamberine uymak Allah'ın sevgisini kazandırır. Onun için yüce Allah buyurur: *"Ya Muhammed: De ki eğer Allah'ı seviyorsanız bana tâbi olun ki O da sizi sevsin"* (en-Nisâ 4/80).

Resûlullah'a itaat Allah'a itaat demektir: *"Resûlullah'a itaat eden Allah'a itaat etmiştir"* (en-Nisâ 4/80).

Hz. Peygamber, müminlerin Allah için birbirini sevmeleri gerektiğini önemle vurgulamıştır. Kutsî bir hadiste, *"Benim için birbirini sevenleri sevmem vâciptir"* (*Muvatta*, "Şiir", 16; *Müsned*, V, 233) buyurulmuştur. Hz. Peygamber, *"Birbirinizi sevmedikçe iman etmiş olmazsınız"* (Müslim, "Îmân", 93; Ebû Dâvud, "Edeb", 131). *"Bir kimse kendisi için istediği bir şeyi mümin kardeşi için istemedikçe iman etmiş olmaz"* (Buhârî, "Îmân", 7) buyurarak bu sevgi ile kâmil iman arasında sıkı bir bağ bulunduğuna işaret etmiştir.

İslâm, müminleri sevgi ve dostluk bağlarıyla birbirine bağlamış, kaynaştırmış ve böylece fertleri birbirine kenetlenmiş bir toplum meydana getirmiştir. Sevgi bağı hem müslümanları Allah'a ve Resulü'ne, hem de birbirlerine bağlar. Müslümanlar iyi ve kötü günlerde, mutlu ve sıkıntılı zamanlarda daima bir arada olurlar. Hz. Peygamber, *"Kişi sevdiğiyle beraberdir"* buyurmuştur (Buhârî, "Edeb", 69; Müslim, "Birr", 165).

Bir müslüman Allah'ın gazabına uğramamak ve cehennem azabından kurtulmak için yaratıcısına ibadet eder. Bu amaçla ibadet etmek câizdir. Genellikle halk, özellikle zâhidler ve âbidler bu maksatla ibadet ederler. Cennete girmek ve oradaki nimetlerden yararlanmak için Allah'a ibadet ise evvelkine göre bir derece daha üstündür. Fakat sırf Allah'ın emrine uymak, rızâsını kazanmak için Allah'a ibadet etmek daha üstün bir mertebedir. Bu ibadet sevgi temeline dayanır. Sevenin sevgilisine itaat etmesi türünden bir boyun eğme ve emredileni gönül hoşluğu ile yerine getirme halidir. Peygamberlerin, sağ iken cennetle müjdelenen on sahâbenin, velîlerin ve âriflerin ibadetleri böyledir. Râbia el-Adeviyye'nin dediği gibi onlar cehennem ve cennet olmasa da Allah'a ibadet eder, ona itaati canlarına minnet bilirler. Nitekim bu konudaki hadislerden birinde, *"Suhayb, Allah'ın ne hoş bir kuludur ki ondan korkusu olmasa bile günah işlemez"*, diğerinde, *"Ebû Huzeyfe'nin âzatlası Sâlim, Allah'a âşık olduğundan O'ndan korkmasa bile günah işlemez"* (Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 323) buyurulmuştur.

Tasavvufta hedef bir müslümanın gönüllü olarak ve seve seve Allah'a ibadet etmesini sağlamaktır. Bu mertebede ibadet insana zor gelmez, tersine ona haz ve huzur verir. İbadet halinde olmaması ise onu rahatsız eder. Hz. Peygamber zamanında var olan bu anlayış ondan sonra gelişerek devam etmiştir. Bu hareketin en önemli temsilcisi hicrî II. (VIII.) asrın ikinci yarısında yetişmiş olan ünlü sûfî Râbia el-Adeviyye'dir (ö. 185/801). Bu tarihten sonra bu anlayışın yaygınlaşarak ve gelişerek devam etmesi tasavvufun İslâmî bir hareket olarak ortaya çıkmasına sebep olan faktörlerin başında gelir. Zühd ile tasavvuf arasındaki en önemli fark zühdde korku, tasavvufta

sevgi unsurunun ağır basmasıdır. Zühd hareketinde korku sevgiyi, tasavvuf hareketinde ise sevgi korkuyu kapsar. Zühd âhirette kurtuluşu amaçlayan nisbeten özel bir mânevî hal, tasavvuf ise bu hayata dayanan ama daha çok Allah'ın rızâsını ve sevgisini kazanmayı amaçlayan daha kapsamlı mânevî hayattır.

Tasavvufta Allah sevgisinin ne kadar önemli olduğunu göstermek için sûfîlerin üzerinde özenle durdukları ve önemle açıkladıkları şu hadîs-i şerife bakmak yeterlidir. Kutsî hadiste şöyle buyurulmuştur: *"Kulum farz ibadetlerle yaklaştığı kadar başka hiçbir şeyle bana yaklaşamaz. Nâfile ibadetlerle de bana yaklaşır. O kadar çok yaklaşır ki ben onun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Artık o benimle görür, benimle işitir, benimle tutar, benimle yürür. Böyle bir kul bana sığınırsa onu korurum, benden bir şey isterse dileğini yerine getiririm"* (Buhârî, "Rikāk", 38).

Tasavvuf kulun Allah'a yaklaşması ve O'nunla böyle bir mânevî ilişki kurmasıdır. Allah kuluna şah damarından daha yakındır (Kāf 50/16). Allah'ın bir ismi "el-karîb"dir. Yani o her zaman herkese yakındır. Fakat sevdiği kullarına özel bir anlamda yakındır. Allah'ın yakınlığını kazanan insanlara mukarreb denir (el-Vâkıa 56/88-89).

Müslümanların iman ve ibadet itibariyle çeşitli dereceleri vardır. Bir hadiste imanın altı, İslâm'ın beş şartı sayıldıktan sonra en büyük mertebe olan ihsan şöyle tarif edilmiştir: *"İhsan, Allah'a, onu görüyormuşsun gibi ibadet etmektir, her ne kadar sen O'nu görmüyorsan da O seni görmektedir"* (Buhârî, "Îmân", 37; Müslim, "Îmân", 57). Kur'ân-ı Kerîm'de, *"İhsan üzerine olunuz, Allah ihsan üzere olanları sever"* (el-Bakara 2/195; el-Mâide 93) buyurulmuştur. Mutasavvıflar bu hadisten İslâm'ın üç mertebesi olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Bunlar sırasıyla İslâm, iman ve ihsan mertebeleridir. İslâm zâhir, iman zâhir ve bâtındır. İhsan ise zâhir ve bâtının hakikatidir. İslâm'da bilgi amelle, amel ihlâsla, ihlâs da Allah'ın rızâsını taleple kemale erer. Bilgi, ihlâs ve rızâ bu üç mertebenin başka bir ifadesidir. Müminler ilim, amel ve mertebe itibariyle birbirinden farklıdırlar. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurulur: *"Kendilerine ilim verilenler derece derecedir". "Amel edenlerin de mertebeleri vardır". "Bakın nasıl bazısını diğer bazılarına üstün kıldık"* (el-Mücâdele 58/11; el-Ahkāf 46/19; el-İsrâ 17/21).

b) Tarihî Gelişim

Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde dindar müslümanların yaşadıkları hayat yukarıda tasvir edilen mânevî bir atmosferde cereyan etti. Bu üç neslin dindarları dünyaya nazaran âhirete öncelik

veriyor, bütün davranışlarda Allah'ın rızâsını gözetiyorlardı. Bu tür hayat Kur'an'ın istediği bir hayattı. Bunun en güzel örneği de Hz. Peygamber'di (el-Ahzâb 33/21).

Hz. Peygamber zamanında çeşitli eğilimlere sahip olan sahâbeler vardı. Bunlardan bir kısmı ilim öğrenmeye, bir kısmı dini tebliğe, bir kısmı cihada, bir kısmı yöneticiliğe daha fazla ilgi duyarken bir kısmı ibadete daha çok önem veriyor, uhrevî kurtuluş üzerinde yoğunlaşıyorlardı. Başta ilk dört halife ve aşere-i mübeşşere olmak üzere Osman b. Maz'ûn, Mus'ab, Ammâr, Habbâb, Bilâl, Suhayb, Selmân, Ebû Zer, Mikdâd, Muaz, Ebü'd-Derdâ, Huzeyfe, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr bu sahâbenin âbid ve zâhidleri olarak tanınmışlardı. Daha sonraki dönemlerde yaşayan âbid, zâhid ve dindar müslümanlar her zaman bunları örnek almışlardı. Tasavvuf zincirinin ilk halkaları bunlardı. Daha sonra eklenen yeni halkalarla bu silsile günümüze kadar gelmiş, bu halkalardaki âlim ve zâhidler İslâm'ın ilim, ihlâs, takvâ, ihsan, his, heyecan ve zühd anlayışını yaşayarak çağımıza taşımıştır.

Veysel Karânî, Ebû Müslim el-Havlânî, Habîb el-Acemî, Hasan-ı Basrî, Abdülvâhid b. Zeyd, Şeybân er-Râî, Sâlih el-Mürrî, Ferkad es-Sencî, Mâlik b. Dînâr, İbnü's-Semmâk, İbrâhim b. Edhem, Şakīk-i Belhî, Dâvûd et-Tâî, Fudayl b. İyâz ve benzeri pek çok âbid ve zâhid ikinci nesli, silsilenin ikinci halkasını oluşturur.

Tasavvufta söz konusu neslin yaşadığı zaman hicrî I ve II. (VII ve VIII.) asırları kapsar ve zühd dönemi diye bilinir. Bu dönemde tasavvuf tohumunun çimlenmiş bir şekli mevcuttur. Bundan sonra gelen ve üçüncü halkayı oluşturan İbrâhim el-Havvâs, Bişr el-Hafî, Serî es-Sakatî, Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî, Hâris el-Muhâsibî, Zünnûn el-Mısrî, Hamdûn el-Kassâr, Ma'rûf-i Kerhî, Ahmed b. Hadraveyh, Ebû Süleyman ed-Dârânî, Sehl et-Tüsterî gibi sûfîler tasavvufun ilk temsilcileri ve müjdecileridir. Tasavvufî hayat geniş ölçüde bunların tesbit ettikleri hedefler yönünde gelişmiştir.

Kuşeyrî'nin de açık bir şekilde belirttiği gibi tasavvuf Ehl-i sünnet'in bünyesinden doğmuştur. İlk sûfîlerin hepsi Sünnî'dir. Sûfîliğin ortaya çıktığı dönem İslâm dünyasında çeşitli ilimlerin kurulduğu, değişik mezhep ve akımların ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu dönemde hadis, fıkıh, kelâm gibi ilim dalları kurulmuş, bunlarla uğraşanlara hadisçi, fıkıhçı, kelâmcı (muhaddis, fakih, mütekellim) gibi isimler verilmişti. Kaynağı Kur'an ve hadis olmakla beraber söz konusu ilimlerden de etkilenen ve Ehl-i sünnet muhitinde doğan İslâm'daki ruhî ve mânevî hayat tarzına tasavvuf denmiştir. Bu hayat tarzının temelleri Kur'an ve Sünnet'in öğretisinde, önceki nesillerin sözlerinde ve yaşayış tarzlarında mevcuttu. Sûfîler fikirleri ve mânevî tecrübele-

riyle geliştirip sistemleştirdikleri tasavvufî hayat tarzını sözü edilen temeller üzerinde inşa etmişlerdir. Kökü ve özü eski olan tasavvufî hayatın bazı yenilikler içermesi ve farklılık göstermesi bundandır.

Büyük sûfîlerin yetiştiği hicrî III ve IV. (IX ve X.) yüzyıllarda tasavvufla ilgili birtakım eserler yazılmış, sûfîliğin esasları yazılı hale getirilmişti. Diğer taraftan aynı dönemde melâmet ve fütüvvet gibi önemli tasavvufî ekoller ortaya çıkmıştı. Ma'rûf-i Kerhî, Serî es-Sakatî, Hâris el-Muhâsibî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi ünlü sûfîler Irak'ta tasavvuf adı altında İslâm'ın mânevî hayatını geliştirirken Horasan bölgesinde Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884) melâmet adı altında söz konusu hayatın farklı bir yorumunu ortaya koyuyordu. Ebû Hafs, Ahmed b. Hadraveyh ve Şâh Şucâ'-ı Kirmânî gibi Horasanlı dindarlar ise daha çok fütüvvet ve mürüvvet üzerinde duruyorlardı. Melâmet ehli ihlâs ve riya konusuna ağırlık verirken, fütüvvet ehli daha çok dinin insaniyet yönü üzerinde duruyorlardı. Bu konuda özellikle Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848) son derece özgün yorumlar yapıyordu.

Söz konusu dönemde tasavvufa dair yazılan en meşhur eserler ve yazarları ise şunlardır:

Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) *er-Riâye li-hukūkıllah*, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/ 909) *Resâil*, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) *et-Tefsîr*, Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) *Hatmü'l-velâye*, Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/921) *Kitâbü't-Tavâsin*, Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) *el-Luma'*, Kelâbâzî (ö. 380/990) *et-Taarruf*, Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) *Kūtü'l-kulûb*, Sülemî (ö. 412/1021) *Tabakātü's-sûfiyye*, Ebû Nuaym İsfahânî *Hilyetü'l-evliyâ*, Kuşeyrî (ö. 465/1072), *er-Risâle*, Hücvîrî (ö. 470/1077) *Keşfü'l-mahcûb*, Abdullah Ensârî el-Herevî (ö. 481/1088) *Menâzilü's-sâirîn*, Gazzâlî (ö. 405/1111) *İhyâü Ulûmi'd-dîn*. Bu eserlerin tamamına yakını matbu olup bir kısmı Türkçe'ye de çevrilmiştir. Bu yazarların tasavvuf konusunda daha başka değerli eserleri de vardır. Özellikle Sehl et-Tüsterî'nin, Sülemî'nin, Kuşeyrî'nin ve Abdullah el-Ensârî'nin tefsirle ilgili eserleri işârî tefsirler bakımından önemlidir. Sülemî'nin *Tabakāt*'ı ile Ebû Nuaym'ın *Hilye*'si ise evliyanın hayat hikâyelerine ve menkıbelerine dairdir. Tasavvufun doğuşunu, gelişmesini ve ilk sûfîlerin yaşama tarzlarını her biri bir tasavvuf klasiği niteliğinde olan söz konusu eserlerden izlemek mümkündür.

Hicrî VI. (XII.) asra kadar olan tasavvufun ilk dönemi ve hareketin doğduğu, geliştiği ve şekillendiği bir zaman dilimidir. Bu dönemde tasavvuf basit fakat derin, sade fakat anlamlı bir mânevî hayat tarzıdır. Geniş ölçüde pratiklere dayanır, teorilere çok az yer verir. Hal, his, heyecan ve vecd gibi isimler alan ve din psikolojisi bakımından büyük önem taşıyan ruhî hayat

tarzı üzerinde yoğunlukla durulur. Bu fikrî harekette felsefî etkiler yok denecek kadar azdır. Ama sûfîlerin mânevî tecrübeleri ve bu tecrübelerle ilgili olarak yaptıkları yorumlar üzerine kurulan bir tasavvuf felsefesi vardır. Bu, daha çok sûfîlerin kendi düşünce ve çabalarıyla oluşturmuş oldukları özgün bir felsefedir. Tasavvufî hayat, öz ve hareket noktası itibariyle İslâmî temeller üzerine inşa edilmiş olduğundan, başta İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim olmak üzere bu hareketin bazı şekillerini sert bir biçimde eleştiren âlimler tarafından da saygı ve takdirle karşılanmıştır. Bununla beraber bu dönem tasavvufu da tartışma ve eleştiriye açık bazı konular içermektedir. Öteden beri tartışılan ve eleştirilen bu konular tasavvufun özü ve geneliyle ilgili değildir. Münferit konulardır, ayrıntıyla ilgilidir.

c) Tasavvufta Örgütlenme Dönemi

Tasavvufun ferdî yönü daha önemli olmakla beraber sosyal yönü de küçümsenmeyecek kadar önemlidir. Tasavvufî hayatın bazı biçimlerini bireyler tek başına yaşar. Fakat bu hayat, bu konunun uzmanları, hocaları ve üstatları olan şeyhlerden ve mürşidlerden öğrenilir. Bu öğrenmede mürid ve tâlip denilen öğrencilerin üstatlarıyla birlikte bulunmaları, mânevî hayatı beraber yaşamaları şarttır. Çünkü tasavvufî hayat tıpkı birçok sanat gibi egzersizler ve pratiklerle öğrenilir. Bunun için de birliktelik ve beraberlik esastır. İşte bu durum hem zaman zaman mürşidlerin ve üstatların bir araya gelerek yaşadıkları mânevî ve derunî deneyler konusunda fikir alışverişinde bulunmalarını ve vardıkları sonuçları aralarında müzakere etmelerini gerektirir, hem de müridlerin mürşidlerinin gözetiminde ve denetiminde bulunmalarını zorunlu kılar. Bu sebeple baştan beri sûfîler sohbet denilen bir birlikteliğe büyük önem vermişlerdir. İlk zamanlarda şeyhlere daha çok üstat ve sohbet şeyhi, müridlere de sâhip (sohbette bulunan, sohbete katılan) deniliyordu. Böylece üstatlar çevresinde toplanan ve sohbetlere devam eden sâhipler, yani müridler birer cemaat oluşturuyordu. Bu cemaatlerin yaptıkları sohbetlerin çoğu halka açık olmakla beraber bazı sohbetlere yabancılar alınmıyordu. Ancak belli bir mertebeye ulaşan müridler bu sohbetlere kabul ediliyordu. Cüneyd-i Bağdâdî, "Biz tasavvuf sohbetlerini kapalı kapıların ardında yapardık" derken bu hususu anlatıyordu. İşte bu gizlilik tasavvuftaki sırrı, yani gizemi meydana getirir. Tasavvufî hayatın belli bir aşamasında mutlaka bir gizem söz konusudur. Bazan müridlere göre yabancılar için, bazan üstatlara göre müridler için bir gizem, yani yabancılara göre müridlerin, müridlere göre üstadın az çok gizemli bir yönü vardır. Bundan daha önemlisi ilâhî sırdır. Tasavvuf bir bakıma, imkân ölçüsünde rubûbiyyetin

sırlarına âşina olmayı amaçlar. Tasavvuf sohbetlerinin müridlere edep ve erkân öğreten, onları terbiye eden, ahlâklarını güzelleştiren yönü kadar söz konusu esrarengiz yönü de önemlidir. Gizliliğin sebebi, mânevî alt yapısı bakımından eksik olanların yanlış anlama ve sapmalarını engellemektir.

Son derece gösterişsiz başlayan, ama gayet feyizli geçen tasavvufî sohbetler kısa bir zaman sonra bir cemaatleşme halini aldı. Büyük sûfîlerin tasavvufî görüşleri ve yaşayışları az çok birbirinden farklı idi. Bu da meşrep (mizaç, karakter, zevk) farkı olarak görüldü. Bu durum tasavvufa eğilimli olanların kendi mizaçlarına, ruh ve zihin yapılarına uygun düşen üstatları tercih etmelerine imkân verdi. Böylece Tayfûriyye (Bistâmiyye), Cüneydiyye, Musâhibiyye, Sehliyye, Hakîmiyye, Hafîfiyye, Seyyâriyye, Nûriyye, Harrâziyye, Kassâriyye (Melâmetiyye) ve Tüsteriyye gibi tasavvufî cemaatler ortaya çıktı. Bu ekollerden birine bağlanan bir mürid, mânevî hayatında belli bir üstadın görüşlerine ağırlık veriyordu. Cemaatler arasındaki olumlu ilişkiler tasavvufî gelişmeyi hızlandırdı.

Söz konusu tasavvufî sohbetler ve cemaatler hicrî VI. (XII.) asırda daha düzenli, daha disiplinli bir örgütleşmeye dönüştü. Bu örgüte tarikat denildi. Abdülkādir-i Geylânî'ye (ö. 562/1166) nisbet edilen Kādiriyye, Ahmed Yesevî'ye (ö. 562/1166) nisbet edilen Yeseviyye, Ahmed er-Rifâî'ye (ö. 578/1183) nisbet edilen Rifâiyye, Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'ye (ö. 563/1167) nisbet edilen Sühreverdiyye, Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'ye (ö. 593/1196) nisbetle Şâzeliyye tarikatları bu asırda ortaya çıktı. Bunları Necmeddîn-i Kübrâ'ya (ö. 618/1221) nisbetle anılan Kübreviyye, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye (ö. 672/1273) nisbet edilen Mevleviyye, Ahmed el-Bedevî'ye (ö. 675/1277) nisbetle Bedeviyye gibi tarikatlar izledi. VII. (XIV.) asırda ise Bahaeddin Nakşibend'e (ö. 791/1389) nisbetle Nakşibendiyye, Sirâceddin Ömer'e (ö. 800/1397) nisbet edilen Halvetiyye tarikatları kuruldu. Bu tarikatlar şeyhlerin mürid ve halifeleri aracılığıyla Fas'tan Endonezya'ya, Somali'den Kazan'a kadar İslâm ülkelerine yayıldı. Selçuklular ve Osmanlılar zamanında ise Mevlevîliğin yanı sıra Anadolu'da Hacı Bektâş-ı Velî'ye (ö. 670/1271) nisbet edilen Bektâşiyye, Hacı Bayrâm-ı Velî'ye (ö. 833/1429) nisbet edilen Bayramiyye, Aziz Mahmud Hüdâî'ye (ö. 1038/1628) nisbet edilen Celvetiyye gibi tarikatlar, ayrıca daha evvel Anadolu dışında kurulan tarikatların pek çok şubeleri oluştu. Bundan başka Ahî Evran diye bilinen Şeyh Nasîrüddin (ö. 660/1262) Kırşehir'de ahîlik teşkilâtını kurdu. Fütüvvet ehli Anadolu'da birçok şehirde örgütlendi. 1071'de Anadolu fethedildikten sonra Irak'tan, Suriye'den, daha fazla da Horasan'dan gelen gazi dervişler, alperenler ve Horasan erleri İslâmiyet'in Anadolu'da ve Balkanlar'da yayılmasında etkili oldular.

d) Tasavvufta Kurumlaşma Dönemi

Sûfîlik ve sûfî cemaatler ortaya çıktıktan sonra bu cemaatler ve örgütler mekânlara ve binalara ihtiyaç duydular. İlk zamanlarda camiler, mescidler, evler, iş yerleri, sûfîlerin buluşma, konuşma ve meselelerini müzakere etme yerleri idi. Fakat örgütler gelişip yaygınlaşınca yeni mekânlara ve binalara ihtiyaç duyuldu. Herevî'nin *Tabakātü's-sûfiyye*'de dediği gibi ilk tasavvufî kurum Suriye'de Remle'de Hankah adıyla kuruldu, zamanla hızlı bir artış ve yaygınlık gösterdi. Çeşitli dönemlerde ve bölgelerde bu kurumlara **ribat**, **tekke**, **zâviye**, **dergâh**, **âsitâne** gibi isimler verildi. İsimlendirmede kurumun büyük veya küçük, merkez veya şube olması da dikkate alındı. Tekkeler, tarikat denilen örgüt üyelerinin devam ettikleri, toplu veya ferdî olarak zikir yaptıkları, sohbet ettikleri, edep-erkân öğrendikleri, terbiye gördükleri, ruhen arındıkları ve olgunlaştıkları kurumlar olmakla beraber çoğu zaman çeşitli dinî ve dünyevî ilimlerin öğretildiği kurumlar da oldular. Özellikle kırsal alanlarda medreselerin görevlerini de üstlendiler. Ayrıca yolcuların ve gariplerin barındıkları önemli sosyal müesseseler haline geldiler. Tekkelere yapılan vakıflar, devlet adamlarının, hayır sahiplerinin ve tarikat mensuplarının yaptıkları bağışlar tekkelerin görevlerini etkin bir biçimde sürdürmelerine ve toplumların ihtiyaç duydukları huzurlu bir mânevî havayı meydana getirmelerine imkân verdi. Ayrıca tekkeler başta edebiyat, şiir ve mûsiki olmak üzere birçok güzel sanatın doğduğu ve geliştiği müesseseler oldu.

Bir tekkede şeyh veya halifesi, çeşitli mertebelerde bulunan müridler, dervişler, tekkede yemek hazırlama, sofra kurma, odun getirme, temizlik yapma gibi işlerde görevli işçiler, tekkeye yardım eden ve oradaki işlere nezaret eden yöneticiler, misafirler ve garipler bulunur. Bunların düzenli bir biçimde çalışmaları ve görevlerin aksamaması için uyulması gereken birtakım kurallar, bir çeşit yönetmelikler vardır. Bu kuralları ilk defa derli toplu bir biçimde ortaya koyan Ebû Saîd Ebü'l-Hayr (ö. 440/1048) oldu. Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234) *Avârifü'l-maârif* isimli eserinde söz konusu kuralları genişletti ve ayrıntılı bir şekilde ortaya koydu.

VII. (XII.) asır tasavvufta önemli gelişmelerin gerçekleştiği bir dönemin başlangıcıdır. İbn Arabî (ö. 638/1240) kendisinden önceki sûfîlerin fikirlerinden de yararlanarak, vahdet-i vücûd terimi ile ifade edilen bir görüş ortaya attı. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Füsûsü'l-hikem* gibi eserlerinde bu konudaki düşüncelerini genişçe açıkladı. Allah-evren, Allah-insan ilişkisinin vahdet-i vücûd eksenli bir açıklamasını yaptı. Felsefeden ve kelâmdan aldığı bazı delillerle fikirlerini ispatlamaya çalıştı. Sadreddin Konevî, Fahreddîn-i Irâkî,

Abdülkerîm el-Cîlî, İbn Fârız, Aziz Nesefî, Şebüsterî, Abdürrezzâk el-Kâşânî ve Câmî gibi ünlü sûfîler bu yolda onu izleyerek geniş ölçüde vahdet-i vücûdu birçok müslüman ilim ve fikir adamının dünya görüşü haline getirdiler.

Diğer taraftan Ebû Saîd Ebü'l-Hayr Arapça'nın yanı sıra Farsça'yı tasavvuf dili haline getirmek için ilk defa ciddi bir adım attı. Onu bu yolda Hücvîrî izledi ve Farsça ilk tasavvuf kitabı olan *Keşfü'l-mahcûb*'u yazdı. Baba Tâhir (ö. 410/1019) ve Senâî (ö. 525/1131) gibi şairler tasavvufî düşüncelerini Farsça şiirlerle ifade ederek bu tarzı âdeta tasavvufun dili haline getirme yolunu tuttular. Onları bu yolda Attâr (ö. 627/1223) ve Mevlânâ (ö. 672/1273) gibi ünlü sûfî şairler izledi. Mevlânâ'nın *Mesnevî* ve *Dîvân-ı Kebîr* isimli eserleriyle bu hareket zirveye ulaşmış oldu. Şebüsterî (ö. 720/1320) *Gülşen-i Râz*'da, Fahreddîn Irâkî (ö. 688/1289) *Lema'ât*'ta, Câmî (ö. 898/1492) çeşitli eserlerinde bu yolda yürüdü.

Yûsuf el-Hemedânî'nin müridi, Yeseviyye tarikatının kurucusu Pîr-i Türkistan Ahmed Yesevî (ö. 562/1166) ilk defa ve başarılı bir şekilde tasavvuf hayat tarzını ve düşüncesini Türkçe ifade etmeye başladı. Hikmet denilen tasavvufî şiirlerini *Dîvân-ı Hikmet* adı verilen bir eserde toplandı. Daha sonra Mansûr Ata, Abdülmelik Ata, bunun oğlu Tac Hoca, torunu Zengî Ata, Said Ata, Süleyman Hakîm Ata, Sadr Ata, Bedr Ata gibi mürid ve halifeleri onun tasavvuf geleneğini Türkistan'da devam ettirdiler. 1071'de Anadolu'nun fethedilmesi üzerine çeşitli tarikatlara mensup dervişler, özellikle Yesevî geleneğine bağlı olanlar burada faaliyet göstermeye başladılar. Fakat yeni fethedilen bu beldelerde daha ziyade baba, gazi, sultan gibi unvanlarla anıldılar. Ahmed Yesevî'nin şiir anlayışı Yûnus Emre'de (ö. 1320) daha da sadeleşerek ve güzelleşerek devam etti. Anadolu ve Balkanlar'daki pek çok mutasavvıf onu örnek aldı. Yazıcıoğlu Muhammed'in (ö. 855/1451) *Muhammediyye*'si, Ahmed-i Bîcân'ın (ö. 858/1454) *Ahmediyye*'si ve *Envâru'l-âşıkīn*'i, Eşrefoğlu Rûmî'nin (ö. 874/1469) *Divan*'ı ve *Müzekki'n-nüfûs*'u, Niyazî-i Mısrî'nin (ö. 1150/1737) *Divan*'ı, Anadolu ve Balkanlar'da büyük bir ilgi ile okunan eserler oldu. Sadece mutasavvıflar ve tarikat ehli tarafından değil, bunların dışındaki dindarlar tarafından da asırlarca rağbet gördü. Başta Yûnus Emre'ninkiler olmak üzere bu şair mutasavvıfların şiirleri dinî mûsikinin de ana malzemesini oluşturdu. Bu gelişmeler geniş kitlelerde din duygusunun yerleşmesini ve kökleşmesini sağladı. İlâhî denilen bu tür şiirler coşkuyla okundu ve dinlendi.

Osmanlılar'da tekke edebiyatı kadar tasavvuf mûsikisi de büyük bir gelişme gösterdi. Özellikle mevlevîhâneler bu işin öncülüğünü yaptı.

e) Tasavvufta Sapmalar

Tasavvuf beden-ruh, zâhir-bâtın, lafız-mâna ayırımı yapar ve daima bunlardan ikincilere ağırlık verir, fakat birincileri de ihmal etmez. Bununla birlikte tarihî seyir içinde zaman zaman zâhir ile bâtın, zâhirî-şer'î ilimlerle bâtınî-mânevî ilimler arasındaki mesafe açılmış, uçurum derinleşmiştir. Açılan mesafeyi kapatmak için şeriatla tasavvufu bağdaştıran ve kaynaştıran Ebû Nasr es-Serrâc, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî, Hücvîrî ve Gazzâlî gibi büyük mutasavvıf âlimler değerli eserler yazmışlar, böylece zâhir ehli ile bâtın ehli arasındaki zıtlaşmaları ve anlaşmazlıkları ortadan kaldırmaya veya en aza indirgemeye çalışmışlardır. Tasavvufun Ehl-i sünnet arasında daha fazla yaygınlaşmasının önemli bir sebebi söz konusu mutasavvıf bilginlerin bu tür çalışmalarıdır.

Zâhir ile bâtın, akıl ile kalp arasında zaman zaman görülen karşıtlığın ve uzlaşmazlığın sebebi çoğu zaman tarafların birbirini anlamalarını sağlayacak yeterli bilgi donanımına sahip olmamalarıdır. Yetişme tarzının, alınan eğitimin ve mizacın da bunda büyük tesiri olmuştur. Bu hususlar ihtilâfın bir dereceye kadar tabii ve anlaşılır sebepleridir. Taraflar birbiri hakkında yeterli bilgiye sahip oldukları zaman ihtilâf ya ortadan kalkar veya hafifler, hoşgörü sınırları içinde kalır.

Söz konusu ihtilâfın diğer sebepleri tasavvuf perdesi altında İslâm'a dış kaynaklardan sokulmak istenen yabancı unsurlar, diğer dinlerden, mezheplerden, mistik akımlardan, felsefelerden ve dinî geleneklerden kaynaklanan sızmalardır. Bu çevrelerin kültürüne âşina olan zümreler ve fertler İslâm öncesi sahip oldukları dinî inançları ve felsefî kanaatleri belki iyi niyetle belki de art niyetle İslâm'a taşımışlar ve bunları tasavvuf çatısı altında yaşatma yoluna gitmişlerdir. Bunun sonucunda tasavvufî hayatta bazı sapmalar olmuştur.

Tasavvuftaki sapmalar erken dönemlerde başlamıştır. İlk sûfîler döneminde bile bu tür sapmaların mevcut olduğunu biliyoruz. Ancak ilk sûfîler bu tür hareketler karşısında çok dikkatli, hassas ve uyanık davranmışlar, sapmaları ve sapkınları eleştirmişler, reddetmişler, böylece kendilerini onlardan korumuşlardır. Diğer taraftan söz konusu hususlar zâhir ulemâsı tarafından da eleştirilmiştir.

Sülemî bu konuda *Galatâtü's-sûfiyye* adıyla bir eser yazmış, Serrâc da *el-Lüm'a*'da bu konuya bir bölüm ayırmıştır. Daha sonraki mutasavvıf yazarlar

da bu husus üzerinde önemle durarak müslümanları sapkınlığa karşı uyarmışlardır. Bunlardan bazı örnekleri aşağıya alıyoruz.

1. İbadetin düşmesi inancı. Bazı sözde mutasavvıflar insanın ibadet ve kullukla Allah'a ereceğini, erince ibadet etme yükümlülüğünün düşeceğini ve kulluktan âzat olacağını iddia etmişler: *"Yakīn gelene kadar Rabbine ibadet et"* (el-Hicr 15/99) meâlindeki âyeti bu inanç istikametinde yorumlamışlardır.

Hakiki sûfîler bir müslümanın son nefesini verene kadar dinin emirlerine uymak ve yasaklarından kaçınmakla yükümlü olduğu inancındadırlar. Bunlar yukarıdaki âyette geçen "yakīn" kelimesini "ölüm" şeklinde yorumlamışlardır. Allah'a kul olmak hür olmaktan daha üstündür.

2. Riyadan kurtulmak ve ihlâs halini gerçekleştirmek için dinî geleneklere aykırı davranmak gerektiği inancı. Bunlara göre bir müslüman Allah'a kulluk ederken halk unsurunu dikkate almamalı, Allah'tan başkasına değer vermemeli; ister doğru, ister bâtıl olsun hiçbir hususta halkla uyum halinde olmayı düşünmemelidir. Bu anlayış esasen doğru olmakla birlikte yanlış istikamette kullanılmış, neticede onları edep ve terbiye sınırlarını aşma, dinin emir ve yasakları konusunda saygısız, duyarsız, kayıtsız ve lâubali olma noktasına götürmüştür. Bazı Melâmîler'de ve Kalenderîler'de bu hal görülür.

3. Velînin peygamberlerden üstün olduğu inancı. Bazı sözde mutasavvıflar Kehf sûresinde anlatılan Mûsâ-Hızır (a.s.) kıssasını ileri sürerek velînin nebîden üstün olduğunu iddia etmişler; çünkü velîler doğrudan, nebîler vasıtayla Allah'tan bilgi alır demişlerdir. Bu bâtıl bir inançtır. Zira velîlik, peygamberlik meşalesinden sadece bir pırıltıdır. Hiçbir zaman bir velî bir nebî derecesinde olamaz. Her nebî aynı zamanda velîdir. Onda hem velîlik, hem peygamberlik birleştiğinden velîlerden üstündür.

4. Her şeyin mubah olduğu inancı. Bazı sözde mutasavvıflara göre eşyada asıl olan mubah oluştur. Başkasının hakkına tecavüzü önlemek için yasaklar konulmuştur. Başkalarının haklarına saygı gösteren bir kimse için her şey mubahtır. Bu inançta olanlara İbâhıyye veya Mubahiyye denir. Bazıları da niyetlerinin iyi, kalplerinin temiz olduğunu ileri sürerek emir ve yasakların kendilerini bağlamadığını iddia ederler.

5. Hulûl inancı. Bunlara göre Allah insan bedenine girer. Bedene girince ondaki insanlık nitelikleri kalkar, yerini tanrılık nitelikleri alır.

6. Cebir inancı. Bazı sözde mutasavvıflar insana nisbet edilmesi gereken her şeyin Allah'a ait olduğunu, aslında insanların iradeleri ve tercih yapma

imkânları bulunmadığını, cebir altında olduklarını iddia ederek kişilerin sorumluluğunu ortadan kaldırmışlardır. Bunlar, "Biz kapı gibiyiz, hareket ettiren olursa hareket ederiz" derler. Bu görüşte olanlar aslında sapık olup mutasavvıf görünen kimselerdir.

7. Allah'ı görme inancı. Bazı sözde mutasavvıflar yüce Allah'ı dünyada gördüklerini iddia ederler. Bu iddia da sapıklıktan başka bir şey değildir.

8. Allah Teâlâ'ya karşı saygısız davranmak. Bazı sözde mutasavvıflar Allah'a yakın olma mertebesine erdiklerini, bu mertebede edep ve resmiyetin söz konusu olmadığını iddia ederek Allah ile kulu arasında bulunması gereken edebi gözetmez ve Allah'tan söz ederken çok lâubali ifadeler kullanırlar.

9. Tenâsüh inancı. Bazı sözde mutasavvıflar ölen bir insanın ruhunun, ölmeden evvelki davranışlarına ve yaşayışına bağlı olarak insan veya hayvan şeklinde tekrar dünyaya geldiklerini ve cezalarını çektiklerini iddia ederler, âhirete inanmazlar.

10. İttihat inancı. Bazı sözde mutasavvıflar belli bir yöntem izleyerek beşerî niteliklerden arınan bazı kişilerin Tanrı ile birleştiklerini (ittihat) iddia eder ve insanları tanrılaştırırlar. Gerçek sûfîler ise yaratıcı varlıkla yaratılan varlığı birbirinden ayırır, yaratılan varlığın hiçbir şekilde yaratıcı ile birleşip tanrılaşamayacağına inanırlar.

Bunlara ilâve olarak mutasavvıfların bir kısmında kâfir veya sapık olmayı gerektirmeyen birtakım hatalı inançlar ve davranışlar da vardır: Aşırı çilecilik, dünya işlerini tümden terk, bir tür ruhbanlık, evlenmemek, et yememek, tedbir almayı tevekküle engel saymak, şeyhleri kutsal sayacak kadar yüceltmek, yoksul yaşamayı amaç haline getirmek, nefse işkence etmek, mubah olan nimetlerden yararlanmamak, özel giysiler giymek ve bunlarla halka karşı böbürlenmek, kılık-kıyafet, saç-sakal gibi konularda temizlik kurallarına uymamak, vakıf geliriyle geçinmek, dilenmek, toplumu terkedip inzivaya çekilmek, tasavvufu kıssacılıktan, menkıbecilikten, raks ve semâdan, evrad ve ezkârdan ibaret sanıp ilâhiler okunan meclislerde coşmak ve yapay olarak vecde gelmek, cezbelenmek. Sözü edilen bu hususlar aslında tasavvufta var ise de, bunların birtakım kuralları, sınırları, şekilleri ve miktarları da tesbit edilmiştir. Bu kurallara uymayan ve sınırları aşan biçimleri hatadır.

f) İlkeler

Yukarıdaki bilgiler ışığında, tasavvuf ve tarikat konusunda göz önünde bulundurulması gereken önemli bazı hususlar şu şekilde özetlenebilir:

1. Tasavvuf biri Kur'an ve hadisin özü, diğeri bu öz istikametinden sûfîler tarafından geliştirilen şekil olmak üzere iki kısımdır. İbadet, ahlâk ve dinî heyecandan, insanın iç dünyasını zenginleştirip ruhî ve mânevî yönden kendini geliştirmesinden ibaret olan birinci kısmı kabul etmek ve uygulamak her müslümanın üzerine farzdır. İkinci kısım ise ihtiyarîdir. Zira özel bir hayat tarzıdır ve bir gönül meselesidir. Bu yola girmeyenlerin girenlere, girenlerin de girmeyenlere saygı göstermesi, hoşgörülü davranması gerekir.

2. Tasavvuf yolunu tutan ve tarikata girenler diğer müslümanları küçümseyemezler. Zira kibir haram, tevazu farzdır.

3. Tasavvuf yolu ince bir yoldur ve bu yolda ehliyetli, kâmil bir rehbere ihtiyaç vardır. Her şey erbabından öğrenilirse doğru öğrenilmiş olur. Kendi başına bu yolda yürüyenlerin yolu kaybetmeleri daima ihtimal dahilindedir.

4. Tasavvuf ince ve uzun olduğu kadar zor ve tehlikeli bir yoldur. Ebû Ali Rûzbârî, "Biz bu yolda bıçağın sırtı gibi bir noktaya ulaştık, azıcık sağa sola meyletsek cehenneme düşeriz" demiştir. Çok kârlı olan bir işin riski de çoktur. Onun için bu yola giren kimse, şeytan, nefis, benlik, şöhret, menfaat gibi tehlikelerin ve yalancı cazibenin çok olduğu bu yolda gayet ihtiyatlı ve son derece dikkatli olmalıdır.

5. Genel olarak müslümanların makbul ve muhterem saydıkları Bâyezîd-i Bistâmî ve İbn Arabî gibi mutasavvıfların, şeriatın hükümlerine aykırı gibi görünen bazı fikir ve ifadelerine bakıp bunlar hakkında suizanda bulunmak ve acele hüküm vermek doğru değildir. Konuyu uzmanlarına sormak, yanlış anlamalara elverişli hususları onlarla müzakere etmek gerekir.

6. Derecesi ne kadar yüksek olursa olsun bir velî günah işleyebilir. Peygamberlerden başkası günahsız değildir. Ancak günah işleyen velîler günahta ısrar etmezler, ederlerse velî sıfatını kaybederler. Fâsık ve fâcir (günahkâr) bir kişi özel anlamda velî, yani Hak dostu olamaz. Bunlardan uzak durmalıdır.

7. Velîlerin, akıl ve dinî hükümlerle bağdaşmaz görünen sözlerini işitenler ve bu tür hallerini görenler bu konularda onları kendilerine örnek almamalı, delil saymamalı, bu tür söz ve ifadeleri onların özel yaşayışı veya hatası sayıp kendileri şeriatın hükümlerine bağlı kalmalıdırlar. Çünkü dinin

açık hükümlerine, emir ve yasaklarına bağlı olmak esastır. Bu olmadan tasavvuf da olmaz.

8. Tasavvuf alanında müslümanlar asırlar boyu olgunlaşarak gelişen kültür birikimi ve gelenek sebebiyle zengin bir mirasa, büyük bir ilim ve irfan hazinesine sahiptir. Bir müslüman tasavvuf kitaplarını okuyabilir, tasavvufî düşünceden yararlanabilir. Bunun için tasavvuf yoluna girmesi ve bir şeyhe bağlanması gerekmez. Ancak tasavvuf kitaplarında gördüğü her şeyi doğru kabul etmemelidir. İnsan elinden çıkan her kitapta doğru da yanlış da vardır. Yanlışı olmayan tek kitap Kur'ân-ı Kerîm'dir.

9. Velîlerin kerameti vardır ve haktır. Bir velînin velî olması için kerameti olması da şart değildir. En büyük keramet iyi bir ahlâk sahibi olmaktır. Hatta istikamet (doğruluk, dürüstlük) kerametten üstündür. Mânevî kerametler maddî kerametlerden çok daha makbuldür. Bu sebeple kerametleri ve menkıbeleri ölçü almamak ve abartmamak gerekir.

10. Velîler keşf ve ilham denilen bir yolla Allah'tan bazan özel bilgiler alabilirler. Güvenilir olup olmamaları, çeşitli yorumlara açık bulunmaları bakımından bu tür bilgilerin çeşitli dereceleri vardır. Keşf ve ilham yoluyla elde edilen en sağlam bilgiler bile ancak ilhama mazhar olan kişinin kendisi için delil olabilir. Başkaları için bağlayıcı delil değildir. Bu tür bilgilerden yararlanmak için bunların Kur'an ve hadislerin açık ve kesin hükümlerine aykırı olmaması şarttır. Ebû Saîd el-Harrâz'ın dediği gibi: "Zâhirî hükümlere aykırı olan her bâtın bâtıldır."

AKAİD

Bölüm 3

Üçüncü Bölüm

Akaid

Akaid, akd kökünden türetilmiş olan **akîde** kelimesinin çoğuludur. Akîde, sözlükte "gönülden bağlanılan, düğüm atmışçasına sağlam inanılan şey" demektir. Dinî literatürde akîde, "inanılması zorunlu olan ilke" (iman esası, mü'menün bih), çoğulu olan akaid kelimesi ise "İslâm dininde inanılması farz olan hususlar, iman esasları, dinin temel kural ve hükümleri" anlamına gelmektedir. Buna göre, dinin temel kural ve hükümlerini oluşturan iman esaslarından bahseden ilme de akaid ilmi denir.

İslâm akaidinin ilk ve en önemli kaynağı Kur'ân-ı Kerîm, daha sonra da sahih hadislerdir. İslâm akaidini oluşturan esaslar, Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde hiçbir yoruma mahal bırakmayacak şekilde açık, yalın ve sade olarak yer almıştır. Kur'an'da Allah'a, peygamberlerine, kitaplara, meleklere, âhirete, kazâ ve kadere iman konusuna temas eden ve yer yer ayrıntılı bilgiler veren birçok âyet vardır. Hadis kitaplarının "iman, enbiya, tevhid, cennet, cehennem, kader, kıyamet" gibi bölümlerinde, iman esaslarıyla ilgili çeşitli açıklamalar yer almaktadır. Bu sebeple de Kur'an âyetleri ile başta mütevâtir hadisler olmak üzere sahih hadisler akaidin temel kaynaklarını teşkil eder. Duyu organlarının verileri ve akıl her ne kadar akaid ilminin kaynakları arasında ise de, bu ikisi doğrudan doğruya dinî prensiplerin ve

iman esaslarının belirlenmesinde kaynak sayılmazlar. Akıl ve duyu organlarının verileri, daha çok âyet ve hadislerin belirlediği esasların açıklanması, yorumu ve ispatlanması konusunda malzeme oluştururlar, nakli desteklerler. Bu sebeple iman esaslarının belirlenmesinde tek kaynak vahiydir.

İslâm akaidini oluşturan esaslar, hem kesin delile dayanmaktadır hem de apaçıktır. Zamana, mekâna, fert ve toplumlara göre değişiklik göstermez. Bu hükümler bir bütün teşkil edip, bölünme kabul etmezler. Yani bir kısmına inanıp bir kısmına inanmamak söz konusu olamaz.

I. İMAN

A) İMANIN TANIMI ve KAPSAMI

İman sözlükte, "bir kişiyi söylediği sözde tasdik etmek, doğrulamak, söylediğini kabullenmek, gönül huzuru ile benimsemek, karşısındakine güven vermek, güvenlikte olmak, şüpheye yer vermeyecek biçimde içten ve yürekten inanmak" anlamlarına gelir.

Terim olarak ise, Hz. Peygamber'i, Allah Teâlâ'dan getirdiği kesin olarak bilinen hükümlerde (zarûrât-ı dîniyye) tasdik etmek, onun haber verdiği şeyleri tereddütsüz kabul edip bunların gerçek ve doğru olduğuna gönülden inanmak demektir.

Buna göre; imanın hakikati ve özü kalbin tasdikidir. Kalbin tasdiki imanın değişmeyen aslî unsurudur. İmanla bilgi arasında çok yakın bir ilişki söz konusudur. Her inanan kişi, neye inandığını bilir, fakat her bilme inanmayı gerektirmez. İnanılacak esaslarla ilgili bilgiye iman denilebilmesi için, kişinin gönlünde ve kalbinde hür iradeye dayalı bir boyun eğişin, teslimiyetin ve tasdikin bulunması gerekir. İman edene sevap, etmeyene ceza verilmesinin dayanağı, kişinin gönülden bağlılığının ve tasdikinin bulunup bulunmamasıdır.

İmanın, bir kalp işi, kalbin tasdiki olduğunu gösteren âyet ve hadislerden bazıları şunlardır:

"Ey Peygamber, kalpleri iman etmediği halde, ağızlarıyla inandık diyenlerden ve yahudilerden küfür içinde koşuşanlar seni üzmesin..." (el-Mâide 5/41).

"Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar..." (el-En‘âm 6/125).

"Allah cennetlikleri cennete, cehennemlikleri cehenneme koyacak, sonra da bakın kalbinde hardal tanesi kadar imanı olan birisini bulursanız onu cehennemden çıkarın diyecektir" (Buhârî, "Îmân", 15; Müslim, "Îmân", 82).

Görüldüğü üzere imanın esası, inanılacak şeyleri kalbin tasdik etmesidir. Bir kimse diliyle inandığını söylese bile kalbiyle tasdik etmezse mümin olamaz. Buna karşılık kalbiyle tasdik edip inandığı halde, dilsizlik gibi bir özrü sebebiyle inancını diliyle açıklayamayan veya tehdit altında olduğu için kâfir ve inançsız olduğunu söyleyen kimse de mümin sayılır. Bunun en belirgin örneği şu olaydır:

Sahâbîlerden Ammâr b. Yâsir, Kureyş müşriklerinin ağır baskılarına ve ölüm tehditlerine dayanamayarak kalben inanmakla birlikte, diliyle müslüman olmadığını, Hz. Muhammed'in dininden çıktığını söylemiş, bu olay hakkında âyet-i kerîme inerek, Ammâr'ın mümin bir kimse olduğu belirtilmiştir: *"Kalbi imanla dolu olduğu halde (inkâra) zorlanan kimse hariç, kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâr ederse ve kim kalbini kâfirliğe açarsa, işte Allah'ın gazabı bunlaradır. Onlar için büyük bir azap vardır"* (en-Nahl 16/106).

İmanın aslî unsuru kalbin tasdiki olmakla birlikte kalpte neyin gizli olduğunu insanlar bilemediği için, kalpteki inancın dil ile söylenip açığa vurulması, o kişinin de dünyada bu söz ve ikrarına göre bir işleme tâbi tutulması gerekmektedir. Bu sebeple ikrar, yani kalpte bulunan inancın dil ile ifade edilmesi, imanın bir parçası değil, âdeta onun dünyevî şartıdır.

Kalplerde neyin gizli olduğunu ancak Allah bilir. Bir kimsenin iman ettiği, ya kendisinin söylemesiyle veya cemaatle namaz kılmak gibi mümin olduğunu gösteren belli ibadetleri yapmasıyla anlaşılır. O zaman bu kimse mümin olarak tanınır, müslüman muamelesi görür, müslüman bir kadınla evlenebilir. Kestiği hayvanın eti yenir, zekât ve öşür gibi dinî vergilerle yükümlü tutulur. Ölünce de cenaze namazı kılınır, müslüman mezarlığına defnedilir. Eğer bir kimse inancını diliyle ikrar etmezse ona, müslümana özgü bu tür hükümler uygulanmaz.

İmanda ikrarın çok önemli olduğunu Peygamber Efendimiz şu hadisleriyle dile getirmişlerdir:

"Kalbinde buğday, arpa ve zerre ölçüsü iman olduğu halde Allah'tan başka Tanrı yoktur. Muhammed O'nun elçisidir diyen kimse cehennemden çıkar" (Buhârî, "Îmân", 33; Tirmizî, "Cehennem", 9; İbn Mâce, "Zühd", 37).

"İnsanlar Allah'tan başka Tanrı yoktur. Muhammed O'nun elçisidir deyinceye kadar kendileriyle savaşmakla emrolundum. Ne zaman bunu söylerlerse can ve mal güvenliğine sahip olurlar. Ancak kamu hukuku gereği uygulanan cezalar bundan müstesnadır. İç yüzlerinin muhasebesi ise Allah'a aittir" (Buhârî, “Cihâd”, 102; Müslim, “Îmân”, 8; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 104).

Dil ile ikrar bu derece önemli olduğu için genellikle iman, *"Kalp ile tasdik ve dil ile ikrardır"* şeklinde tanımlanmıştır. Fakat imanı bu şekilde tanımlamak, kalbi ile inanmadığı halde inandım diyenin mümin olmasını gerektirmez. Bu konuda bir âyet-i kerîmede, "İnsanlardan bazıları da vardır ki, inanmadıkları halde *Allah'a ve âhiret gününe inandık* derler" (el-Bakara 2/8) buyurulmuştur.

Gönülden inanmadığı halde, diliyle inandığını söyleyen kişi –kalpteki inanç ve ikrarı bilinemediği için– dünyada müslüman gibi işlem görür. Fakat imanı bulunmadığı ve münafık olduğu için âhirette kâfir olarak işlem görecek ve cehennemde ebedî kalacaktır.

Bu bilgilerden de anlaşılacağı gibi kalbin tasdiki, imanın rüknü, olmazsa olmaz unsuru ve değişmez temelidir. Dilin ikrarı da, bu asıl ve gerçeğin tanınmasını sağlayan bir şarttır.

B) İCMÂLÎ ve TAFSÎLÎ İMAN

İman, inanılacak hususlar açısından icmâlî ve tafsîlî iman olmak üzere ikiye ayrılır.

a) İcmâlî İman

İnanılacak şeylere kısaca ve toptan inanmak demektir. İmanın en özlü ve en kısa şekli olan icmâlî iman, tevhid ve şehadet kelimelerinde özetlenmiştir.

Tevhid kelimesi: **Lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah** (Allah'tan başka hiçbir Tanrı yoktur. Muhammed O'nun elçisidir) cümlesidir. Şehadet kelimesi de: **Eşhedü enlâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abdühû ve resûlüh** (Ben Allah'tan başka hiçbir Tanrı olmadığına, Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna inanır ve tanıklık ederim) ifadesidir.

İmanın ilk derecesi ve İslâm'ın ilk temel direği budur. Gerçekte Allah'ı yegâne Tanrı tanıyan, Hz. Muhammed'i O'nun peygamberi olarak kabullenen kişi, diğer iman esaslarını ve Peygamberimiz’in getirdiği dini de toptan kabullenmiş demektir. Çünkü diğer iman esasları bize Hz. Peygamber aracı-

lığıyla bildirilmiştir. Öyleyse Allah elçisini tasdik etmek, getirdiği hükümleri de tasdik etmek demektir. İnanılacak şeyler ayrı ayrı söylenmediğinden dolayı bu imana icmâlî (toptan) iman denmektedir. Mümin sayılabilmek için, icmâlî iman yeterli olmakla birlikte, İslâm'ın diğer hükümlerini ve inanılması gerekli olan şeylerin her birini kişinin teker teker öğrenmesi zorunludur.

b) Tafsîlî İman

İnanılacak şeylerin her birine, açık ve geniş şekilde, ayrıntılı olarak inanmaya tafsîlî iman denilir. Tafsîlî iman üç derecede incelenir:

Birinci derece, Allah'a, Hz. Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğuna ve âhiret gününe kesin olarak inanmaktır. Bu, icmâlî imana göre daha geniştir. Çünkü burada âhirete iman da yer almaktadır.

İkinci derece, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe, öldükten sonra tekrar dirilmeye, cennet ve cehennemin, sevap ve azabın varlığına, kazâ ve kadere ayrı ayrı inanmaktır. Tafsîlî imanın ikinci derecesi **amentü**de ifade edilen prensiplerdir.

Üçüncü derece, Hz. Muhammed'in Allah katından getirdiği, bize kadar da tevâtür yoluyla ulaştırılan bütün haberleri ve hükümleri tasdik etmektir. Bir başka ifadeyle, mânası apaçık (muhkem) âyet ve mütevâtir hadislerle sabit olan hususların hepsine ayrı ayrı, Allah ve Resulü'nün bildirdiği ve emir buyurduklarını da içine alacak şekilde bütün ayrıntıları ile inanmaktır. Bu durumda namaz, oruç, hac ve diğer farzları, helâl ve haram olan davranışları öğrenip bütün bunların farz, helâl ve haram olduklarını yürekten tasdik etmek tafsîlî imanın üçüncü derecesini oluşturur.

Müslüman olmayan bir kimse, icmâlî iman ile İslâm'a girmiş olur. Bu iman üzere ölürse neticede cennete girer. Fakat tafsîlî iman ile müslümanın imanı yücelir, olgunlaşır, sağlam temeller üzerine oturur. Bir insanın, Allah'ı ve O'ndan geleni gönülden tasdik ettikten sonra, Hz. Peygamber'in açıkladığı buyruk ve yasakları bütünüyle, farzı farz, haramı haram bilerek öğrenmesi, kabullenmesi ve uygulaması gerekir. Tafsîlî imanın üçüncü derecesi, zarûrât-ı diniyye denilen ve inanılması zorunlu bulunan bütün inanç, ibadet, muâmelât ve ahlâk hükümlerine inanmayı içermektedir.

C) TAKLÎDÎ ve TAHKÎKÎ İMAN

Delillere dayalı olmaksızın sadece çevrenin telkini ile meydana gelen ve âdeta kişinin İslâm toplumunda doğup büyümüş olmasının tabii sonucu

olarak gözüken imana taklîdî iman denilir. Ehl-i sünnet bilginlerinin çoğuna göre bu tür iman geçerli olmakla beraber, kişi imanı aklî ve dinî delillerle güçlendirmediğinden dolayı sorumludur. Taklîdî iman, inkârcı ve sapık kimselerin ileri süreceği itirazlarla sarsıntıya uğrayabilir. Bunun için imanı, dinî ve aklî delillerle güçlendirmek gerekir. Çünkü deliller, ileri sürülecek şüphe ve itirazlara karşı imanı korur. Delillere, bilgiye, araştırma ve kavramaya dayalı imana ise tahkîkî iman denir. Aslolan her müslümanın tahkîkî imana sahip olması, neye, niçin ve nasıl inandığının bilincini taşımasıdır.

D) İMAN ile AMEL ARASINDAKİ BAĞ

Amel, iradeye dayalı iş, davranış ve eylem demektir. Esasen tasdik ve ikrar da birer ameldir. Ancak amel deyince daha çok kalp ve dil dışında kalan organların ameli anlaşılmaktadır. Bu durumda iman ile amel birbirinden ayrı şeyler olmasına, amelin imanın bir parçası olmamasına rağmen, her ikisi arasında çok sıkı bir bağ ve ilişki bulunmaktadır.

a) Amel İmanın Ayrılmaz Parçası Değildir

Ehl-i sünnet bilginlerine göre amel, imanın parçası, rüknü ve olmazsa olmaz unsuru değildir. Bu sebeple bütün dinî esasları kalpten benimsemiş fakat çeşitli sebeplerle buyrukları yerine getirmemiş veya yasakları çiğnemiş olan kimse, işlediği günahı helâl saymadığı müddetçe mümin sayılır. Çünkü:

a) Kur'ân-ı Kerîm'de *"İman edenler ve sâlih amel işleyenler..."* diye başlayan pek çok âyet vardır (el-Bakara 2/277; Yûnus 10/9; Hûd 11/23). Bu âyetlerde iman edenlerle sâlih amel işleyenler ayrı ayrı zikredilmiştir. Eğer amel imanın bir parçası olsaydı, "iman edenler" denildikten sonra bir de "sâlih amel işleyenler" denmesine gerek olmazdı.

b) Bazı âyetlerde iman, amelin geçerli olabilmesi için şart kılınmıştır. Meselâ: *"Her kim mümin olarak iyi işler yaparsa, artık o, ne zulümden ne de hakkının çiğnenmesinden korkar"* (Tâhâ 20/112) buyurulmuştur. Eğer iman ile amel aynı şey veya amel imanın parçası olsaydı, o zaman ayrı ayrı zikredilmezdi ve iman, amelin geçerli olmasının şartı sayılmazdı.

c) Bazı âyetlerde de büyük günahın imanla birlikte bulunabileceği ifade edilmiştir. Bunlardan birinde: *"Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin..."* (el-Hucurât 49/9; ayrıca bk. el-Bakara 2/178; et-Tahrîm 66/8) denilmiş, büyük günah sayılan öldürme fiilini işleyerek ameli terkeden kişilerden "müminler" diye söz edilmiştir.

d) Peygamber Efendimiz döneminden itibaren büyük din bilginleri, kalbinde imanı bulunduğu ve bunu diliyle söylediği halde dinin emrettiği amelleri işlemeyen veya bazı yasakları çiğneyen kimseleri –yaptıklarını helâl ve meşrû görmedikleri sürece– mümin saymışlar, ancak bu kimselerin günahkâr mümin olduklarını ifade etmişlerdir. Bu, Ehl-i sünnet âlimlerinin ortak görüşüdür.

b) Amelin Gerekliliği ve İmanla Olan İlgisi

Amel ile iman arasında çok yakın bir ilişki vardır. Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde iman ile sahih amel yan yana zikredilmiş, müminlerin sâlih amelleri işleyerek maddî-mânevî gelişmelerini sağlamaları ısrarla istenmiştir. Çünkü düşünce ve kalp alanından eylem ve hareket alanına çıkamamış olan iman meyvesiz bir ağaca benzer. Kalpte mevcut olan iman ışığının hiç sönmeden parlaması, giderek gücünü artırması sâlih amellerle mümkün olabilir. Ayrıca imanın olgunluğuna ermek, imanı üstün bir dereceye getirmek ve böyle iman sahiplerine Allah'ın vaad ettiği sonsuz nimetlere kavuşmak için de amel gereklidir. İnsan sadece inanılması gerekli şeyleri tasdik eder, ameli umursamayan bir tavır sergileyip yasakları çiğnerse, dine, Allah'a ve Peygamber'ine olan bağlılığı yavaş yavaş azalır, günün birinde kalbindeki iman ışığı da sönüp gider. O halde amelin hem imanı güçlendirmede üstlendiği rol, hem de müminin cehennem azabından kurtularak nimetlere ulaşmasına aracı olması ve Rabbine karşı kulluk görevini gerçek anlamda yerine getirmesi bakımından önemi çok büyüktür.

E) İMANIN ARTMASI ve EKSİLMESİ

İman, inanılması gereken hususlar (iman esasları) açısından artmaz ve eksilmez. Bir kimse iman esaslarının hepsini kabul edip de, bir veya bir kaçına inanmasa meselâ meleklere inanmasa veya namazın farz yahut adam öldürmenin haram oluşunu inkâr etse, iman etmiş sayılmaz. Bu durumda iman gerçekleşmediğinden artması ve eksilmesi söz konusu olamaz. Herkes aynı hususlara iman etmekle yükümlüdür. İnanılacak esaslar konusunda bilginle cahil, peygamber olan ve olmayan, kadınla erkek arasında hiçbir fark yoktur.

İman, güçlü veya zayıf olma açısından farklılık gösterir. Kiminin imanı kuvvetli kiminin zayıftır. Kiminin imanı tam anlamıyla içine sinmiş, kimininki yüzeysel kalmıştır. Kimininki işitme ve düşünmeye bağlı bilgi ve inanç seviyesinde, kimininki görmeye dayalı bilgi ve inanç seviyesinde, kimininki

de yaşamaya, gönülden duymaya ve iç tecrübeye dayalı bilgi ve inanç seviyesindedir. İmanda bu çeşit bir farklılığın bulunduğuna âyet ve hadislerde de işaret edilir. İbrâhim (a.s.) ölüleri nasıl dirilttiğini göstermesini Allah'tan istemiş, âyette buyurulduğu gibi yüce Allah'ın *"inanmadın mı?"* sorusuna *"(gözümle de görerek) kalbim tam yatışsın diye"* (el-Bakara 2/260) cevabını vermiştir. Böylece onun Allah'ın ölüleri nasıl dirilttiğini gördükten sonraki imanının önceki imanından daha güçlü olduğu belirtilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'deki *"İman etmiş olanlara gelince (her inen sûre) daima onların imanını artırmıştır"* (et-Tevbe 9/124); *"O, müminlerin yüreklerine imanlarını katmerli bir imanla artırmaları için mânevî kuvvet indirendir"* (el-Fetih 48/4); *"Müminler ancak onlardır ki, Allah anıldığı zaman yürekleri titrer. Allah'ın âyetleri kendilerine okunduğu zaman bu onların imanını artırır"* (el-Enfâl 8/2) anlamındaki âyetler ile bu konudaki hadisler, imanın kuvvet, kalbin derinliklerine nüfuz yönüyle farklı seviyelerde olabileceğini, nitelik yönüyle artma ve eksilme gösterebileceğini ifade etmektedir.

F) İMANIN GEÇERLİ OLMASININ ŞARTLARI

İmanın geçerli olabilmesi ve sahibini âhirette ebedî kurtuluşa erdirebilmesi için şu şartları taşıması gerekir:

1. İmanın dünyada hür iradeye dayalı bir tercih olması, baskı, tehdit veya dünya hayatından ümit kesme (ye's) durumunda gerçekleşmemiş bulunması gerekir. Daha önce mümin olmayan bir kimsenin, hayattan ümidini kestiği son nefesinde uğrayacağı azabı farkedip “iman ettim” demesi halinde, onun bu imanı geçerli olmaz. Bir âyette *"Artık o çetin azabımızı gördükleri zaman ‘Allah'a inandık ve O'na ortak koştuğumuz şeyleri inkâr ettik’ derler. Fakat azabımızı gördükleri zaman imanları kendilerine bir fayda vermeyecektir. Allah'ın kulları hakkında süregelen kanunu budur. İşte kâfirler burada hüsrana uğramışlardır"* (el-Mü'min 40/84-85) buyurulmuştur.

2. Mümin, iman esaslarından birini inkâr anlamına gelen tutum ve davranışlardan kaçınmalıdır. Meselâ Allah Teâlâ'yı ve bütün peygamberleri tasdik edip de Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanmayan yahut farz veya haram olduğu kesin olarak bilinen bir hükmü, meselâ namazın farz, şarap içmenin haram olduğunu kendi hür iradesiyle inkâr eden, yahut alaya alan, puta, haça vb. şeylere tapan bir kimseye mümin denilemez.

3. Mümin Allah'ın rahmetinden ne ümitsiz ne de emin olmalıdır. Korku ile ümit arasında bulunmalıdır. Müminin "Nasıl olsa imanım var, o halde

muhakkak cennete giderim" düşüncesiyle kendinden emin olması veya "Çok günah işledim, ben muhakkak cehennemliğim" diye Allah'ın rahmetinden ümit kesmesi imanını kaybetmesine sebep olabilir. Bu konuda Kur'an'da şöyle buyurulur: *"Doğrusu kâfirlerden başkası Allah'ın rahmetinden ümit kesmez"* (Yûsuf 12/87), *"Fakat büyük zararı göze alanlar topluluğundan başkası Allah'ın azabından (azabının olmayacağından) emin olmaz"* (el-A‘râf 7/99).

G) İMAN-İSLÂM İLİŞKİSİ

İslâm sözlükte, "itaat etmek, boyun eğmek, bağlanmak, bir şeye teslim olmak, esenlikte kılmak" anlamlarına gelir. Terim olarak, “yüce Allah'a itaat etmek, Hz. Peygamber'in din adına bildirmiş olduğu şeylerin hepsini kalp ile tasdik edip dil ile söyleyerek, inandıklarını yaşamak, sözleri ve davranışları ile kabul edip benimsediğini göstermek” demektir.

Kur'ân-ı Kerîm'de iman ile İslâm, bazan aynı bazan farklı anlamda kullanılmıştır. İman ile İslâm aynı anlamda kullanılırsa bu durumda İslâm kelimesi, İslâm'ın gerekleri olan hükümlerin dinden olduğuna inanmak, İslâm'ı bir din olarak benimsemek ve ona boyun eğmek mânasına gelir. İslâm çok geniş bir kavramdır ve teslimiyet demektir. Teslimiyet ise üç türlü olur. Ya kalben olur ki, bu kesin inanç demektir. Ya dille olur ki, bu da ikrardır. Ya da organlarla olur ki, bunlar da amellerdir. İşte İslâm'ın üç şeklinden biri olan kalbin teslimiyetine ve bağlılığına iman denilir. Şu âyette iman ile İslâm aynı anlamda kullanılmaktadır: *"...Ancak âyetlerimize inanıp da teslim olanlara duyurabilirsin"* (en-Neml 27/81). Eğer iman ile İslâm aynı anlamda kullanılırsa, o zaman her mümin müslimdir, her müslim de mümindir.

İman ile İslâm'ın farklı kavramlar olarak ele alınması durumunda her mümin, müslim olmakta, fakat her müslim, mümin sayılmamaktadır. Çünkü bu anlamda İslâm, kalbin bağlanışı ve teslimiyeti değil de, dilin ve organların teslimiyeti, belli amellerin işlenmesi demektir. Bu durumda İslâm daha genel bir kavram, iman daha özel bir kavram olmaktadır. Meselâ münafık, diliyle müslüman olduğunu söyler, buyrukları yerine getiriyormuş izlenimi verir, fakat kalbiyle inanmaz. Münafık gerçekte inanmadığı halde, dünyada müslümanmış gibi gözükebilir. Şu âyet-i kerîmede iman ile İslâm ayrı kavramlar olarak geçmektedir: *"Bedevîler inandık dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama boyun eğdik deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi..."* (el-Hucurât 49/14).

H) BÜYÜK GÜNAH KAVRAMI

Arapça'da **kebîre** (çoğulu **kebâir**) kelimesi ile ifade edilen büyük günah, bozgunculuğa sebep olan, hakkında tehdit edici bir nas (âyet ve hadis) bulunan, işleyenin dünyada veya âhirette cezalandırılmasına sebep olan büyük suçlar ve davranışlara denir.

Büyük günahların en büyüğü Allah'a şirk koşmak ve O'nu inkâr etmektir (küfür). Büyük günahların neler olduğu konusunda hadislerde çeşitli bilgiler vardır. Peygamberimiz bir hadisinde, *"Size büyük günahların en büyüklerinden haber vereyim mi? Onlar: Allah'a ortak tanımak, ana babaya itaatsizlik ve yalancı şahitliktir"* (Buhârî, "Edeb", 6; Müslim, "Îmân", 38; Tirmizî, "Tefsîr", 5) buyurmuş, bir başka hadislerinde *"Mahveden yedi günahtan sakınınız. Onlar: Allah'a ortak koşmak, sihir yapmak, haksız yere adam öldürmek, yetim malı yemek, ribâ (faiz), savaştan kaçmak, iffetli ve iman sahibi bir kadına zina iftirasında bulunmaktır"* (Buhârî, "Vesâyâ", 23; Müslim, "Îmân", 38; Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 10) diyerek, büyük günahların yedi tanesini zikretmiştir. Bir başka hadiste büyük günahların sayısı dokuz olarak belirtilmiş, ana babaya itaatsizlik ve Mescid-i Harâm'da yapılması yasak bir fiili işlemek de bunlara eklenmiştir (Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 10).

Kalbinde inancı olduğu halde inancını diliyle söyleyen, fakat çeşitli sebeplerle ameli terkeden, dolayısıyla şirk ve küfür dışındaki büyük günahlardan birini işleyen (fâsık ve fâcir) kimse, işlediği günahı helâl saymıyorsa mümindir, kâfir değildir. Fakat büyük günah işlediği için ceza görecektir. Ancak bu kimse için tövbe kapısı açıktır. Yüce Allah böyle bir kimseyi âhirette dilerse affeder, şefaat olunmasına izin verir, dilerse günahı ölçüsünde cezalandırır. Neticede ise, kalbinde inancı bulunduğu için cennete girdirir.

Sahâbîlerden Ebû Zer el-Gıfârî'nin anlattığına göre, Hz. Peygamber: *"Allah'tan başka hiçbir Tanrı yoktur deyip de bu inancı üzere ölen kimse cennete girer"* buyurmuş, Ebû Zer, "O kişi zina yapsa, çalsa da mı?" diye sormuş, *"Evet, zina yapmış, hırsızlık etmiş de olsa cennete girer"* cevabını vermiştir. Ebû Zer soruyu üç kez tekrar edip aynı karşılığı alınca, dördüncü sorusunda Allah elçisi, *"Ebû Zer bu durumdan hoşlanmasa bile o kimse cennete girer"* buyurmuştur (Buhârî, "Tevhîd", 33; "Rikāk", 16; Müslim, "Îmân", 40; Tirmizî, "Îmân", 18).

I) TASDİK ve İNKÂR BAKIMINDAN İNSANLAR

İnsanlar tasdik ve inkâr açısından üç grupta incelenebilirler.

a) Mümin

Allah'a, Hz. Peygamber'e ve O'nun haber verdiği şeylere yürekten inanıp, kabul ve tasdik eden kimseye mümin denir. Müminler âhirette cennete girecekler, orada pek çok nimetlere kavuşacaklardır. Günahkâr müminler, suçları ölçüsünde âhirette cezalandırılsalar da sonunda cennete konulacaklardır. Müminlerin ebedî cennetlik olacağına dair Kur'an'da pek çok âyet vardır.

b) Kâfir

İslâm dininin temel prensiplerine inanmayan, Hz. Peygamber'in yüce Allah'tan getirdiği kesin olan ve tevâtür yoluyla bize kadar ulaşmış bulunan esaslardan (zarûrât-ı dîniyye) bir veya birkaçını yahut da tamamını inkâr eden kimseye kâfir denir. Meselâ namazın farz, şarabın haram oluşunu inkâr eden, meleklerin ve cinlerin varlığını kabul etmeyen kimse kâfirdir.

Kâfir sözlükte "örten" anlamına gelmektedir. Gerçek ve doğru inancı örttüğü, yanlış şeylere inandığı için böyle kimselere kâfir denmiştir. Bir insan kâfir olarak ölürse ebedî cehennemde kalacaktır. Bu konudaki âyetlerden birinde şöyle buyurulmuştur: *"(Âyetlerimizi) inkâr etmiş ve kâfir olarak ölmüş olanlara gelince, işte Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lâneti onların üstünedir. Onlar ebediyen o lânet içinde kalırlar. Artık ne azapları hafifletilir, ne de onların yüzlerine bakılır"* (el-Bakara 2/161-162).

c) Münafık

Allah'ın birliğini, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve onun, Allah'tan getirdiklerini kabul ettiklerini söyleyerek, müslümanlar gibi yaşadıkları halde, kalpten inanmayan kimselere münafık denir. Münafıkların içi başka dışı başkadır. Sözü özüne uygun değildir. Bir âyette şöyle buyurulur: *"İnsanlardan bazıları da vardır ki, inanmadıkları halde 'Allah'a ve âhiret gününe inandık' derler"* (el-Bakara 2/8). Münafıkların gerçekte kâfir oldukları bir başka âyette şöyle ifade edilir: *"Onların Allah yolundan sapmalarının sebebi, önce iman edip sonra inkâr etmeleridir. Bu yüzden kalpleri mühürlenmiştir. Artık onlar hiç anlamazlar"* (el-Münâfikūn 63/3).

Münafıklar İslâm toplumu için açık kâfirden daha tehlikelidirler. Çünkü onlar dıştan müslümanmış gibi gözüktüklerinden tanınmaları mümkün değildir; içten içe müslüman toplumun huzur ve düzenini bozar, kuzu postuna

bürünerek dikkatsiz ve bilgisiz müslümanları yanlış yönlere sürüklerler. Peygamberimiz vahiyle kimlerin münafık olduğunu bilir, bu sebeple de onlara önemli görevler vermezdi. Hz. Peygamber'den sonra insanlar için böyle bir bilgi kaynağı (vahiy) söz konusu olmadığından ve müslüman olduğunu söyleyenlerin iç dünyasını araştırmak da doğru olmadığından münafık, dünyada müslüman gibi işlem görür. Onun cezası âhirete kalmıştır. Bir âyette açıklandığı üzere cehennemin en alt tabakasında münafıklar bulunur: *"Şüphe yok ki münafıklar, cehennemin en alt katındadırlar (derk-i esfel). Artık onlara asla bir yardımcı da bulamazsın"* (en-Nisâ 4/145).

J) KÜFÜR ve ŞİRK

Küfür kelime olarak "örtmek" demektir. Dinî literatürde ise Hz. Peygamber'i Allah'tan getirdiği şeylerde yalanlayıp, onun getirdiği kesinlikle sabit dinî esaslardan bir veya birkaçını inkâr etmek anlamına gelir.

Sözlükte "ortak kabul etmek" anlamına gelen şirk, terim olarak Allah Teâlâ'nın tanrılığında, isim, sıfat ve fiillerinde, eşi, dengi ve ortağı bulunduğunu kabul etmek demektir. Müşrikler Allah'ın varlığını inkâr etmezler. O'ndan başka ilâh olduğunu kabul edip, onlara da taparlar veya isimleri, sıfatları, irade ve otorite sahibi olması açısından Allah'a eşdeğer güç ve varlıklar tanırlar.

Şirk ile küfür birbirine yakın iki kavramdır. Aralarındaki fark, küfrün daha genel, şirkin ise daha özel olmasıdır. Bu anlamda her şirk küfürdür, fakat her küfür şirk değildir. Her müşrik kâfirdir, fakat her kâfir müşrik değildir. Çünkü şirk sadece Allah'a, zât, isim ve sıfatlarına ortak tanıma sonucu meydana gelir. Küfür ise, küfür olduğu bilinen birtakım inançların kabulü ile gerçekleşir. Küfür olan inançlardan biri de Allah'a ortak tanımadır. Meselâ Mecûsîlik'te olduğu gibi iki tanrının varlığını kabul etmek şirk olduğu gibi aynı zamanda küfürdür. Halbuki âhiret gününe inanmamak küfürdür, ama şirk değildir.

Allah'a şirk koşmak günahların en büyüğüdür. Şirk dışındaki günahları, Allah'ın dilediği kimse için bağışlayacağı bir âyette şöyle ifade edilir: *"Allah kendine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bundan başkasını dilediği kimse için bağışlar. Kim Allah'a ortak koşarsa büsbütün sapıtmıştır"* (en-Nisâ 4/116).

Kur'an'a göre, göklerde ve yerde hâkimiyetin yegâne sahibi Allah'tır. Yaratma O'na mahsustur. Her şey O'na –istese de istemese de– boyun eğmiştir. Her şeyde O'nun hükmü geçerlidir. Yaratma ve hükümranlıkta hiç kimse O'na ortak olamaz.

K) İMAN ile KÜFÜR ARASINDAKİ SINIR

İman, Hz. Peygamber'in getirdiklerinin hepsini tasdik, küfür de inkâr etmektir. Buna göre, iman ile küfrü belirleyen başlıca ayıraç kalbin tasdikidir. Ancak kalbin tasdiki, insanlar tarafından bilinemediğinden, ikrar ve ikrarı gösteren dinî görevleri yerine getirmek, yani amel, kalpteki imanın varlığının göstergesi olarak kabul edilmiştir.

Küfrün en belirgin alâmeti, dinin temel esaslarından birini veya tamamını reddetmek yahut onları beğenmemek, önemsememek ve değersiz saymaktır.

Müslüman olduğunu söyleyen bir kimsenin, bu dünyada mümin kabul edilmesi ve İslâm toplumundan dışlanmaması gerekir. Çünkü dünyada dış görünüşe ve ikrara göre işlem yapılır. İçten inanıp inanmadığını tesbit ise Allah'a mahsus ve âhirete ilişkin bir meseledir: *"...Size selâm verene dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek, sen mümin değilsin demeyin..."* (en-Nisâ 4/94) buyurularak buna işaret edilir. Hz. Peygamber de imanda ikrarın önemini vurgulamak ve kelime-i tevhidi söyleyenin, müslüman kabul edilmesi gereğine işaret etmek için şöyle buyurmuştur: *"İnsanlar Allah'tan başka Tanrı yoktur, Muhammed O'nun elçisidir deyinceye kadar kendileriyle savaşmakla emrolundum. Ne zaman bunu söylerlerse, can ve mal güvenliğine sahip olmuş olurlar..."* (Buhârî, "Cihâd", 102; Müslim, "Îmân", 8; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 104). Bu sebeple imanını diliyle ikrar ettiği veya davranışlarına yansıttığı sürece herkesin İslâm toplumunun tabii bir üyesi olarak görülmesi, can ve mal güvenliğine sahip olması, dünyevî-dinî ahkâm, sosyal ve beşerî ilişkiler bakımından da müslümanın sahip olduğu bütün statü, hak ve sorumluluklara muhatap olması gerekir.

L) TEKFİR

Tekfir, müslüman olduğu bilinen bir kişiyi, inkâr özelliği taşıyan inanç, söz veya davranışından ötürü kâfir saymak demektir. İrtidad ise müslümanın dinden çıkması anlamına gelir. Dinden çıkana mürted denilir. Bu itibarla tekfir bir şahsın başkaları tarafından küfrüne hükmedilmesi, irtidad ise kişinin kendi irade ve ifadesiyle İslâm'dan ayrılması ve hukuk düzeni tarafından da mürted sayılması demektir.

Bir müslümanın kâfir olduğuna hükmedilmesi onu pek ağır dünyevî sonuçlara, müeyyide ve mahrumiyetlere mahkûm etmek anlamına geldiğinden, tekfir konusunda çok titiz davranmak gerektiği açıktır. Bu, bireysel bir isnat ve iddia anlamındaki tekfir için de toplumsal bir yargı anlamındaki

irtidad için de böyledir. Gelişigüzel tekfir iddialarına dayanılarak irtidad hükümleri uygulanamaz.

İslâm kültüründeki tekfir ve irtidad kavramları, din ve vicdan hürriyetinin sınırlandırılması ve tehdit altında tutulması değil, toplumun ortak değerlerine ve dinî inançlarına karşı alenî saygısızlık ve saldırganlığı önleme, toplumda gerekli olan huzur ve sükûnu güvence altına alma, nesilleri inkârcılığın olumsuz etkilerinden koruma, tekfir edilen şahsa gerekli yaptırımların uygulanmasıyla da kamu vicdanı açısından adaleti gerçekleştirme gibi gayelere mâtuf bir tedbir ve toplumsal sağduyu refleksi niteliğindedir.

Yersiz yapılan tekfir, fert açısından ağır sonuçlar doğurmasının yanında toplum hayatında kapatılamayacak yaraların açılmasına, birlik ve bütünlüğün zedelenmesine ve parçalanmaya sebep olur. Çünkü bu durumdaki bir kimse, gerçek durumunu Allah bilmekle birlikte, toplumda müslüman muamelesi görmez, selâmı alınmaz, kendisine selâm verilmez, kestikleri yenilmez. Müslüman bir kadınla evlenmesine müsaade edilmez. Öldüğünde cenaze namazı kılınmaz. Müslüman kabristanına gömülmez. Tekfir bu denli ağır sonuçlar doğurduğu içindir ki, Hz. Peygamber Medine toplumunda, münafıkların varlığını bildiği halde onları küfürle itham etmemiş, temelleri hoşgörüye bağlı bir İslâmlaştırma siyaseti izlemiş, pek çok hadiste de "Ben müslümanım" diyeni küfürle suçlamaktan sakınmayı tavsiye etmiştir. Bir hadiste *"Kim bir insanı kâfir diye çağırırsa, yahut öyle olmadığı halde ey Allah düşmanı derse söylediği söz kendisine döner"* (Buhârî, “Ferâiz”, 29; Müslim, “Îmân”, 27) buyurulurken, bir başka hadiste de şöyle denilmiştir: *"Bir insan müslüman kardeşine ey kâfir diye hitap ettiği zaman, ikisinden biri bu sözü üzerine almış olur. Şayet söylediği gibi ise küfür onda kalır, değilse söyleyene döner"* (Buhârî, “Edeb”, 73; Müslim, “Îmân”, 26).

Hadislerden de anlaşılacağı gibi bir kimseyi küfürle itham ederken göz önünde bulundurulması gereken husus, o kimsenin küfür olan bir inancı gönülden benimsediğinin iyi tesbit edilmesidir. Muhatap küfrü açıkça benimsemiyorsa, onun inanç, söz veya davranışı ile küfre girdiğini söyleme konusunda temkinli olmak gerekir. Hz. Peygamber'in anılan tavsiyelerini göz önünde bulunduran bilginler "ehl-i kıbleden olup da günah işlemiş bulunan bir kimseyi bundan dolayı tekfir etmemeyi" Ehl-i sünnet'in temel prensipleri arasında zikretmişlerdir.

II. İMAN ESASLARI

İslâm dininin iman esasları ilmihal kitaplarında **âmentü** terimiyle ifade edilir. Arapça âmene fiilinin birinci tekil şahsı olan âmentü, "inandım" demektir. Terim olarak, iman esaslarını kısa ve öz olarak ihtiva eden metni ifade etmek için kullanılır. Âmentünün metni şudur: *"Âmentü billâhi ve melâiketihî ve kütübihî ve rusülihî ve'l-yevmi'l-âhiri ve bi'l-kaderi hayrihî ve şerrihî minallâhi teâlâ ve'l-ba'sü ba'de'l-mevti hakkun. Eşhedü enlâ ilâhe illallâh ve eşhedü enne muhammeden abduhû ve rasûlüh"* (Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe, kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inandım. Öldükten sonra diriliş haktır. Allah'tan başka ilâh olmadığına, Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna şahitlik ederim).

Âmentüde belirtilen esasların hepsi Kur'an'da çeşitli ifadelerle yer almıştır: *"...Asıl iyi olan kimse, Allah'a, âhiret gününe, meleklere, kitaba, peygamberlere inanan...dır"* (el-Bakara 2/177), *"Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr ederse, şüphesiz derin bir sapıklığa sapmıştır"* (en-Nisâ 4/136) meâlindeki âyetlerde iman esasları Allah'a, meleklere, kitaplara, peygamberlere ve âhirete iman olmak üzere beş ilkede toplanmış, kader bunlar arasında zikredilmemiştir. Ancak bazı âyetlerde (er-Ra'd 13/8; el-Hicr 15/21; el-Furkān 25/2; el-Kamer 54/49) her şeyin Allah'ın takdirine bağlı bulunduğuna dair ifadelerden hareketle âlimler hayrı ve şerri ile birlikte kadere inanmayı bir iman esası olarak zikretmişlerdir. Cibrîl hadisinin Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce rivayetleri de kader konusunu bir iman esası olarak zikreder. Kader konusunun iman esaslarını belirten âyetlerde yer almayışı, Allah'ın ilim, irade, kudret ve tekvîn sıfatlarının kapsamı içinde yer almasına bağlanmalıdır. Çünkü Allah'ın anılan sıfatlarına gereğince inanan, kadere de inanmış olmaktadır.

Âmentüde yer alan esaslardan Allah'a iman ile kader ve kazâya iman konularında, vahiyle birlikte aklî-mantıkî açıklama ve ispatlar yapılabileceği, his ve tecrübeye dayalı bilgilerden yararlanılabileceği kabul edilmiş ise de, âhirete iman ve meleklere iman konularında bu mümkün görülmemiş, bu hususlarda sadece vahyin verdiği bilgilere güvenilebileceği belirtilmiştir.

A) ALLAH'A İMAN

a) Allah İnancı

Kâinatı yaratan, idare eden, kendisine ibadet edilen tek ve en yüce varlık olan Allah'a iman, iman esaslarının birincisi ve temelidir. Bütün ilâhî dinlerde Allah'ın varlığı ve birliği (tevhid) en önemli inanç esası olmuştur. Çünkü bütün inanç esasları Allah'a imana ve O'nun birliği esasına dayanmaktadır.

"Allah" kelimesinin, kendisine ibadet edilen yüce varlığın özel ismi olduğunu kabul eden bütün İslâm âlimleri konu ile ilgili açıklamaları sırasında O'nu şöyle tanımlamışlardır: "Allah, varlığı zorunlu olan ve bütün övgülere lâyık bulunan yüce varlığın adıdır". Tanımdaki "varlığı zorunlu olan" kaydı, Allah'ın yokluğunun düşünülemeyeceğini, var olmak için başka bir varlığın O'nu var etmesine ve desteğine muhtaç olmadığını, dolayısıyla O'nun, evrenin yaratıcısı ve yöneticisi olduğunu ifade etmektedir. "Bütün övgülere lâyık bulunan" kaydı ise, yetkinlik ve aşkınlık ifade eden isim ve sıfatlarla nitelendiğini anlatmaktadır. Allah kelimesi, İslâmî metinlerde, gerçek mâbudun (ibadet edilen varlığın) ve tek yaratıcının özel ismi olarak kullanılagelmiştir. Bu sebeple O'ndan başka bir varlığa ad olarak verilmemiş, gerek Arapça'da, gerekse bu lafzı kullanan diğer müslüman milletlerin dillerinde herhangi bir çoğul şekli de oluşmamıştır.

Allah'a iman, Allah'ın var ve bir olduğuna, bütün üstünlük sıfatlarıyla nitelenmiş ve noksan sıfatlardan uzak ve yüce bulunduğuna inanmaktır. Bir başka deyişle Allah hakkında vâcip (zorunlu, gerekli), câiz ve imkânsız sıfatları bilip öylece kabul etmektir.

Her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir Allah'a inanmak, ergenlik çağına gelmiş ve akıllı her insanın ilk ve aslî sorumluluğudur. İlâhî dinlerin kesintiye uğradığı dönemlerde yaşamış olan veya hiçbir dinden haberi olmayan kimseler de bir Allah inancına sahip olmakla yükümlüdürler. Çünkü insan yaratılıştan getirdiği mutlak ve üstün güce inanma duygusu ile evrendeki akıllara durgunluk veren düzeni gördükten sonra bu düzeni sağlayan bir ve eşsiz yaratıcının varlığı inancına kolaylıkla ulaşır. *"...Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi vardır?..."* (İbrâhim 13/10) meâlindeki âyet bu gerçeği dile getirmektedir.

b) Allah'ın Varlığı ve Birliği

Allah inancı insanda fıtrî (yaratılıştan) olduğu için, normal şartlarda çevreden olumsuz bir şekilde etkilenmemiş bir kişinin Allah'ın varlığını ve birliğini kabullenmesi gerekir. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'dan bahseden âyetlerin çoğu, O'nun sıfatlarını konu edinmiştir. Bu âyetlerde özellikle tevhid inancı üzerinde durularak Allah'ın ortağı ve benzeri olmadığı ısrarla vurgulanmıştır. Allah'ın var oluşu konusu, Kur'an'da insan için bilinmesi tabii, zorunlu ve apaçık bir gerçek olarak kabul edilmiştir. Selim yaratılışı bozulmamış insanın normal olarak yaratanını tanıyacağı belirtilmiştir.

Ancak her toplumda çeşitli sebeplerle inanmayanlar veya şüphede olanlar bulunabilecektir. İşte böyleleri için Allah'ın varlığının ispat edilmesi önem arzetmektedir. Bu da öncelikle Allah'ın varlığının ve birliğinin delillerinin öğrenilmesi ile mümkün olur.

İslâm akaidine göre Allah birdir ve tektir. Bu bir oluş, sayı yönüyle bir "bir"lik değildir. Çünkü sayı bölünebilir ve katlanabilir. Allah böyle olmaktan yücedir. O'nun bir oluşu, zâtında, sıfatlarında, isimlerinde ve fiillerinde, rab oluşunda ve hâkimiyetinde eşi ve benzeri olmayışı yönündendir. İhlâs sûresinde Allah'ın bir olduğu, hiçbir şeye muhtaç olmadığı, doğurmadığı ve doğurulmadığı, O'nun hiçbir denginin bulunmadığı ifade edilirken, Kâfirûn sûresinde de ibadetin ancak Allah'a yapılacağı, Hz. Peygamber'in, kâfirlerin taptıklarına önceden tapmadığı gibi, sonra da tapmayacağı ısrarla vurgulanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok sûresinde Allah'ın birliğini, eşi ve benzerinin bulunmadığını vurgulayan pek çok âyet vardır: *"Allah evlât edinmemiştir. O'nunla beraber hiçbir Tanrı da yoktur. Aksi takdirde her Tanrı kendi yarattığını sevk ve idare eder ve onlardan biri mutlaka diğerine üstünlük sağlardı. Allah onların yakıştırdıkları şeylerden münezzehtir"* (el-Mü'minûn 23/91), *"Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı yer ve gök kesinlikle bozulup gitmişti..."* (el-Enbiyâ 21/22). Evrendeki düzen Allah'ın birliğinin en açık delilidir.

Mekke'de nâzil olan Kur'an âyetlerinin birçoğu doğrudan tevhidi telkin etmekte, bir kısmı da şirki reddetmektedir. Allah'ı yegâne ilâh, Rab ve otorite olarak tanımak, birliğini ikrar etmek, her çeşit ortaktan uzak olduğuna inanmakla gerçekleşen tevhid, İslâm dininin en önemli özelliğidir. İslâm, bu özelliğiyle hem Câhiliye putperestliğinden, hem Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerin sonradan bozulmaya uğramış şekillerinden, hem de Mecûsîlik'ten ayrılır.

c) Allah'ın Varlığının Delilleri

Bir kısım İslâm bilginine göre insandaki Allah inancı, zorunlu ve yaratılıştan olduğu için Allah'ın varlığına dair dışarıdan deliller aramaya, mantıkî ve aklî deliller sunmaya ihtiyaç yoktur. Yaratılışı bozulmamış, aklı karışmamış her insan Allah'ın var ve bir olduğunu bulur ve anlar. Bu yoldaki deliller sadece insanı uyarmak, içindeki zorunlu bilgiyi ve şuuru geliştirmek içindir. Mıknatıs ile demir birbirine yaklaşınca mıknatıs demiri çeker. Çünkü bu onun tabiatında gizlenmiştir. Bu özelliği bozulmadıkça da yaratılışının gereği gerçekleşecektir. İşte insan da böyledir. O, sadece iç ve dış dünyada Allah'ın varlığını ispat eden şeylere bakarak Allah'ın varlığını bunlardan anlayabilecek özellikte yaratılmıştır. Ayrıca insanın kendi yaratılışı da bizzat Allah'ın varlığının açık bir delilidir.

İslâm bilginlerinin çoğuna göre insan, öz benliğinde ve dış dünyada Allah'ın varlığını gösteren birtakım deliller üzerinde durup düşünerek Allah'ın varlığına ulaşmak durumundadır. *"O'nu gözler idrak edemez. Fakat O, gözleri idrak eder"* (el-En'âm 6/103) meâlindeki âyet, Allah'ın duyularla doğrudan doğruya idrak edilemeyeceğini bildirir. Fakat duyular, Allah'ı tanıyacak olan akla, gönüle ve kalbe malzeme temin ederler. Bu malzeme de yaratılmış olan her şeydir, evrenin âhenk ve düzenidir. Bunlar Allah'ın varlığını gösteren belirtiler, izler ve delillerdir. İnsan, aklı ile bu belirti, iz ve delillerden hareketle yaratıcıyı bulmaya çalışır. Bu bir âyette şöyle dile getirilir: *"İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki, onun gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun..."* (Fussılet 41/53; ayrıca bk. el-Mü'minûn 23/12-14; el-Furkān 25/47; er-Rûm 30/20-22; Yâsîn 36/37-40; Kāf 50/6-10).

Allah'ın varlığına delâlet eden ve insanı bu konuda düşünmeye ve iman etmeye çağıran Kur'an âyetlerini ve hadisleri dikkatlice inceleyip hem de dış dünyayı ve insanın yaratılışını gözlemleyen âlimler, Allah'ın varlığını ispatlamak için insanın fıtraten Allah inancına sahip oluşu (fıtrat delili), âlemin ve âlemdeki varlıkların sonradan yaratılmış olup bir yaratıcıya muhtaç olduğu (hudûs delili), mümkin bir varlık olan âlemin var olması için bir sebebe ihtiyaç olduğu (imkân delili), tabiatın büyük bir âhenge ve şaşmaz bir düzene sahip olup bunun bir yaratıcının eseri olmasının gerektiği (nizam delili) gibi bazı deliller ortaya koymuşlardır.

d) Allah'ın İsim ve Sıfatları

Müminin Allah'ı tanıması amacıyla ilâhî zâtı nitelendiren kavramlara isim veya sıfat denilir. Hay (diri), alîm (bilen), hâlik (yaratan) gibi dil açısından sıfat kalıbında olan kelimeler isim kabul edilirken, bunların masdarlarını oluşturan ve Allah'ın zâtına nisbet edilen kavramlar sıfat olarak değerlendirilir.

1. "Allah" Özel İsmi

Kendisine ibadet edilen yüce varlığın özel ismidir. Özel isimler diğer dillere tercüme edilemezler. Hatta Arapça olan bir başka kelimenin onun yerini tutması da mümkün değildir. Bu sebeple bilginler ister Arapça olsun, ister diğer herhangi bir dilden olsun, başka bir kelimenin "Allah" isminin yerini tutamayacağı konusunda fikir birliği içindedirler. Ancak Kur'an'da, Allah kelimesinin işaret ettiği zât için ilâh, mevlâ, rab gibi isimler de kullanılmıştır. Bu sebeple Farsça'daki Hüda ve Yezdân, Türkçe'deki Tanrı ve Çalab... gibi isimler her ne kadar Allah özel isminin yerine geçmezse de ilâh, mevlâ, rab gibi âyet ve hadislerde geçen Allah'ın diğer isimlerinin yerine kullanılabilir.

2. İsm-i A‘zam

Bu tamlama, sözlükte “en büyük isim” anlamına gelmektedir. Terim olarak Allah'ın en güzel isimleri içerisinde yer alan bazı isimleri için kullanılmıştır.

Bir grup İslâm âlimi, Allah'ın isimlerinin hepsinin eşit derecede büyük ve üstün olduğunu söylemiş, birini diğerlerinden ayırmamışlardır. Bir grup ise hadisleri göz önünde bulundurarak, bazı isimlerin diğerlerinden daha büyük ve faziletli olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Hz. Peygamber'in bazı hadislerinde ism-i a‘zamdan bahsedilmekte, bu isimle dua edildiği zaman, duanın mutlaka kabul edileceği bildirilmektedir (bk. Ebû Dâvûd, “Vitr”, 23; Tirmizî, “Da‘avât”, 64, 65, 100; Nesâî, “Sehv”, 58; İbn Mâce, “Duâ”, 9, 10). Fakat Allah'ın en büyük isminin hangisi olduğunu kesin olarak belirlemek mümkün değildir. Çünkü bu hadislerin bir kısmında Allah ismi, bir kısmında ise rahmân, rahîm (esirgeyen, bağışlayan), el-hayyü'l-kayyûm (diri ve her şeyi ayakta tutan), zü'l-celâli ve'l-ikrâm (ululuk ve ikram sahibi) isimleri Allah'ın en büyük ismi olarak belirtilmektedir.

3. Esmâ-i Hüsnâ

İsmin çoğulu olan **esmâ** kelimesi ile, “en güzel” anlamındaki **hüsnâ** kelimesinin oluşturduğu bir sıfat tamlaması olan **esmâ-i hüsnâ** (el-esmâü'l-hüsnâ), yüce Allah'ın bütün isimleri için kullanılan bir terimdir.

"Allah, kendisinden başka ilâh olmayandır. En güzel isimler O'na mahsustur" (Tâhâ 20/8), *"...En güzel isimler O'nundur. Göklerde ve yerde olanlar O'nun şanını yüceltmektedirler. O galiptir, hikmet sahibidir"* (el-Haşr 52/24) meâlindeki âyetlerde de ifade edildiği gibi en güzel isimler Allah'a mahsustur. Çünkü bütün kemal ve yetkinliklerin sahibi O'dur. O'nun isimleri en yüce ve mutlak üstünlük ifade eden kutsal kavramlardır. Allah'ın isimlerine esmâ-i ilâhiyye de denilir.

Allah Teâlâ'nın Kur'an'da ve sahih hadislerde geçen pek çok ismi vardır. Kul bu isimleri öğrenerek Allah'ı tanır, O'nu sever ve gerçek kul olur. Kur'an'da *"En güzel isimler Allah'ındır. O halde O'na o güzel isimlerle dua edin..."* (el-A'râf 7/180) buyurularak, esmâ-i hüsnâ ile dua ve niyazda bulunulması emredilmiştir. Esmâ-i hüsnânın birden fazla olması, işaret ettiği zâtın birden çok olmasını gerektirmez, bütün isimler o tek zâta delâlet ederler: *"De ki: İster Allah deyin, ister rahmân deyin, hangisini deseniz olur..."* (el-İsrâ 17/110).

Hz. Peygamber bir hadislerinde, yüce Allah'ın 99 isminin bulunduğunu, bu isimleri sayan ve ezberleyen kimselerin cennete gireceğini haber vermiştir (Buhârî, "Da'avât", 68; "Tevhîd", 12; Müslim, "Zikr", 2; Tirmizî, "Da'avât", 82). Hadislerde geçen "saymak" (ihsâ) ve "ezberlemek" (hıfz) ile maksat Allah'ı güzel isimleriyle tanımak ve O'na iman, ibadet ve itat etmektir. Allah'ın isim ve sıfatları 99 isimden ibaret değildir. Allah'ın âyet ve hadislerde geçen başka isimleri de vardır. Hadiste 99 sayısının zikredilmesi, sınırlama anlamına değil, bu isimlerin Allah'ın en meşhur isimleri olması sebebiyledir. Tirmizî ve İbn Mâce'nin rivayet ettikleri bir hadiste bu doksan dokuz isim tek tek sayılmıştır (Tirmizî, "Da'avât", 82; İbn Mâce, "Duâ", 10). Bu isimler şunlardır:

Allah, Rahmân (esirgeyen), Rahîm (bağışlayan), Melik (buyrukları tutulan), Kuddûs (noksanlıklardan arınmış), Selâm (yaratıklarını selâmette kılan), Mü'min (inananları güvenlikte kılan), Müheymin (hükmü altına alan), Azîz (ulu, galip), Cebbâr (dilediğini zorla yaptırma gücüne sahip olan), Mütekebbir (yegâne büyük), Hâlik (yaratıcı), Bârî (eksiksiz yaratan), Musavvir (her şeye şekil veren), Gaffâr (günahları örtücü, mağfireti bol), Kahhâr (isyankârları kahreden), Vehhâb (karşılıksız veren), Rezzâk (rızıklandıran), Fettâh (hayır kapılarını açan), Alîm (her şeyi bilen), Kābız (ruhları kabzeden, can alan), Bâsıt (rızkı genişleten, ömürleri uzatan), Hâfıd (kâfirleri alçaltan), Râfi' (müminleri yükselten), Muiz (yücelten, aziz kılan), Müzil (değersiz kılan), Semî' (işiten), Basîr (gören), Hakem (hükmedici, iyiyi kötüden ayırt edici), Adl (adaletli), Latîf (kullarına lutfeden), Habîr (her şeyden haberdar), Halîm (yumuşaklık sahibi),

Azîm (azametli olan), Gafûr (çok affedici), Şekûr (az amele bile çok sevap veren), Alî (yüce, yüceltici), Kebîr (büyük), Hafîz (koruyucu), Muhît (kuşatan), Rezzâk (rızıklarını yaratıcı), Hasîb (hesaba çeken), Celîl (yücelik sıfatları bulunan), Kerîm (çok cömert), Rakīb (gözeten), Mücîb (duaları kabul eden), Vâsi‘ (ilmi ve rahmeti geniş), Hakîm (hikmet sahibi), Vedûd (müminleri seven), Mecîd (şerefi yüksek), Bâis (öldükten sonra dirilten ve peygamber gönderen), Şehîd (her şeye şahit olan), Hak (hakkın kendisi), Vekîl (kulların işlerini yerine getiren), Kavî (güçlü, kuvvetli), Metîn (güçlü, kudretli), Velî (müminlere dost ve yardımcı), Hamîd (övgüye lâyık), Muhsî (her şeyi sayan, bilen), Mübdî (her şeyi yokluktan çıkaran), Muîd (öldürüp yeniden dirilten), Muhyî (hayat veren, dirilten), Mümît (öldüren), Hay (diri), Kayyûm (her şeyi ayakta tutan), Vâcid (istediğini istediği anda bulan), Mâcid (şanı yüce ve keremi çok), Vâhid (bir), Samed (muhtaç olmayan), Kādir (kudret sahibi), Muktedir (her şeye gücü yeten), Mukaddim (istediğini öne alan), Muahhir (geri bırakan), Evvel (başlangıcı olmayan), Âhir (sonu olmayan), Zâhir (varlığı açık olan), Bâtın (zât ve mahiyeti gizli olan), Vâlî (sahip), Müteâlî (noksanlıklardan yüce), Ber (iyiliği çok), Tevvâb (tövbeleri kabul edici), Müntakim (âsilerden intikam alan), Afüv (affedici), Raûf (şefkati çok), Mâlikü'l-mülk (mülkün gerçek sahibi), Zü'l-celâli ve'l-ikrâm (ululuk ve ikram sahibi), Muksit (adaletli), Câmi‘ (birbirine zıt şeyleri bir araya getirebilen), Ganî (zengin, kimseye muhtaç olmayan), Muğnî (dilediğini muhtaç olmaktan kurtaran), Mâni‘ (istediği şeylere engel olan), Zâr (dilediğini zarara sokan), Nâfi‘ (dilediğine fayda veren), Nûr (aydınlatan), Hâdî (hidayete erdiren), Bedî‘ (çok güzel yaratan), Bâkī (varlığı sürekli olan), Vâris (mülkün gerçek sahibi), Reşîd (yol gösterici), Sabûr (çok sabırlı).

Allah'ın isimleri konusundaki temel dayanak vahiy olduğu için, bu isimler insanlar tarafından değiştirilemez. Âyet ve hadisler Allah'ı nasıl isimlendirmiş ise öyle isimlendirmek gerekir.

4. Allah'ın Sıfatları

Allah Teâlâ'ya iman etmek demek, O'nun yüce varlığı hakkında vâcip ve zorunlu olan kemal ve yetkinlik sıfatlarıyla, câiz sıfatları bilip, öylece inanmak, zâtını noksan sıfatlardan yüce ve uzak tutmaktır. Allah, şanına lâyık olan bütün kemal sıfatlarıyla nitelenmiş ve noksan sıfatlardan münezzehtir.

Allah Teâlâ'nın sıfatlarının hepsi ezelî ve ebedî sıfatlardır. O'nun sıfatlarının başlangıcı ve sonu yoktur. Allah'ın sıfatları, yaratıkların sıfatlarına benzemez. Her ne kadar isimlendirmede bir benzerlik varsa da Allah'ın ilmi, iradesi, hayatı, kelâmı; bizim, ilim, irade, hayat ve kelâmımıza benzemez. Biz, Allah'ın zâtını ve mahiyetini bilemediğimiz ve kavrayamadığımız için O'nu isim ve

sıfatlarıyla tanırız. Kur'ân-ı Kerîm *"Onu gözler idrak edemez. Fakat O, gözleri idrak eder. O, eşyayı pek iyi bilen, her şeyden haberdar olandır"* (el-En'âm 6/103) buyurarak, Allah'ın zâtını idrak etmenin, mahiyetini bilmenin imkânsız olduğunu açıklamıştır. Hz. Peygamber de bu konuda şöyle buyurmuştur: *"Allah'ın yaratıkları hakkında düşününüz. Fakat Allah'ın zâtı hakkında düşünmeyiniz. Gerçekten siz buna hiç güç yetiremezsiniz"* (Süyûtî, *el-Câmi'u's-sagîr*, I, 132; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 311).

Yüce Allah'ın varlığı zorunlu ve vâcip olan sıfatları iki gruba ayrılır: Zâtî sıfatlar, sübûtî sıfatlar.

aa) Zâtî Sıfatlar

Sadece Allah Teâlâ'nın zâtına mahsus olan, yaratıklarından herhangi birine verilmesi câiz ve mümkün olmayan sıfatlardır. Zât sıfatların zıtları Allah hakkında düşünülemediği, bu sebeple noksanlık, sonluluk ve eksiklik ifade eden bu özelliklerden O'nun tenzih edilmesi gerektiğinden bu sıfatlara tenzîhî sıfatlar ve selbî sıfatlar da denilmiştir. Zâtî sıfatlar şunlardır:

1. **Vücûd.** "Var olmak" demektir. Allah vardır, varlığı başkasından değil, zâtının gereğidir, varlığı zorunludur. Vücûdun zıddı olan yokluk Allah hakkında düşünülemez.

2. **Kıdem.** "Ezelî olmak, başlangıcı olmamak" demektir. Hiçbir zaman düşünülemez ki, bu zamanda Allah henüz var olmamış olsun. Çünkü zaman denilen şeyi de O yaratmıştır. Ne kadar geriye gidersek gidelim O'nun var olmadığı bir zaman düşünülemez, bulunamaz. Allah sonradan meydana gelmiş varlık değildir. Ezelî (kadîm) varlıktır. Kıdem sıfatının zıddı olan sonradan olma (hudûs) Allah hakkında düşünülemez.

3. **Bekā.** "Varlığının sonu olmamak, ebedî olmak" demektir. Allah'ın sonu yoktur. Ezelî olanın ebedî olması da zorunludur. Bekānın zıddı olan sonu olmak (fenâ) Allah hakkında düşünülemez. Ne kadar ileriye gidilirse gidilsin, Allah'ın olmayacağı bir an düşünülemez. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın ezelî ve ebedî oluşu hakkında şöyle buyurulur: *"O, ilktir, sondur..."* (el-Hadîd 57/3), *"...Allah'ın zâtından başka her şey yok olucudur..."* (el-Kasas 28/88).

4. **Muhâlefetün li'l-havâdis.** "Sonradan olan şeylere benzememek" demektir. Allah'tan başka her varlık sonradan olmuştur. Allah, sonradan olan şeylerin hiçbirisine hiçbir yönden benzemez. Allah, kendisi hakkında bizim hatıra getirdiklerimizin de ötesinde bir varlıktır. Bu sıfatın zıddı olan, sonradan olana benzemek ve denklik (müşâbehet ve mümâselet) Allah hak-

kında düşünülemez. Kur'an'da şöyle buyurulur: *"...O'nun (benzeri olmak şöyle dursun) benzeri gibisi (dahi) yoktur..."* (eş-Şûrâ 42/11).

5. **Vahdâniyyet.** "Allah Teâlâ'nın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olması, eşi, benzeri ve ortağının bulunmaması" demektir. Vahdâniyyetin zıddı olan birden fazla olmak (taaddüd), eşi ve ortağı bulunmak (şirk), Allah hakkında düşünülmesi imkânsız olan sıfatlardandır. İslâm'a göre Allah'tan başka ilâh, yaratıcı, tapılacak, sığınılacak, hüküm ve otorite sahibi bir başka varlık yoktur. İhlâs ve Kâfirûn sûreleri ile Kur'an'ın pek çok âyeti Allah'ın tek ve eşsizliğini ortaya koyarken, şirki reddeder (bk. el-Enbiyâ 21/22; el-İsrâ 17/42; ez-Zümer 39/4).

6. **Kıyâm bi-nefsihî.** "Varlığı kendiliğinden olmak, var olmak için bir başka varlığa ihtiyaç duymamak" demektir. Allah kendiliğinden vardır. Var olmak için bir yaratıcıya, bir yere, bir zamana, bir sebebe muhtaç değildir. Başkasına muhtaç olmak (kıyâm bi-gayrihî), Allah hakkında düşünülemez. Kur'ân-ı Kerîm'de bu sıfatla ilgili olarak şöyle buyurulur: *"De ki: O Allah birdir. O, sameddir (başkasına ihtiyaç duymayandır)..."* (el-İhlâs 112/1-2), *"Ey insanlar, Allah'a muhtaç olan sizlersiniz. Zengin ve övülmeye lâyık olan ancak O'dur"* (el-Fâtır 35/15).

bb) Sübûtî Sıfatlar

Varlığı zorunlu olan ve kemal ifade eden sıfatlardır. Bu sıfatlar "Allah diridir, irade edendir, güç yetirendir..., hayat, irade ve kudret... sıfatları vardır" gibi müsbet (olumlu) ifadelerle Allah'ı tanıttığı için sübûtî sıfatlar adını almışlardır. Sübûtî sıfatların zıtları olan özellikler Allah hakkında düşünülemez. Bu sıfatlar ezelî ve ebedî olup, yaratıkların sıfatları gibi sonradan meydana gelmiş değildir. İster hay (diri), âlim (bilen), kadîr (güç sahibi) gibi dil kuralları açısından sıfat kelimeler olsun, ister hayat, ilim, kudret gibi masdar kalıbındaki kelimeler olsun bütün sübûtî sıfatlar Allah'a verilebilir. İsimlendirmede bir benzerlik olsa da sübûtî sıfatlar hiçbir şekilde yaratıkların sıfatlarına benzememektedir. Çünkü Allah'ın ilmi, kudreti, iradesi... sonsuz, mutlak, ezelî ve ebedîdir, kemal ve yetkinlik ifade eder. Kullarınki ise sonlu, kayıtlı, sınırlı, sonradan yaratılmış, eksik ve yetersiz sıfatlardır. Sübûtî sıfatlar sekiz tanedir.

1. **Hayat.** "Diri ve canlı olmak" demektir. Yüce Allah diridir ve canlıdır. Her şeye, kuru ve ölü toprağa can veren O'dur. Ezelî ve ebedî bir hayata sahiptir. Hayat sıfatının zıddı olan "ölü olmak" (memât) Allah hakkında düşünülemez. Kur'an'da bu sıfatla ilgili olarak şöyle buyurulur: *"Ölümsüz ve*

daima diri olan Allah'a güvenip dayan..." (el-Furkān 25/58), *"(Artık bütün) yüzler, diri ve her şeye hâkim olan Allah için eğilip boyun bükmüştür..."* (Tâhâ 20/111).

2. **İlim.** "Bilmek" demektir. Allah her şeyi bilendir. Olmuşu, olanı, olacağı, gelmişi, geçmişi, gizliyi, açığı bilir. Allah'ın bilgisi yaratıkların bilgisine benzemez, artmaz, eksilmez. O, her şeyi ezelî ilmiyle bilir. Allah, her şeyi olacağı için bilir. Yoksa her şey Allah bildiği için olmaz. Âlemde görülen bu güzel düzen, tertip ve şaşmaz âhenk, onun yaratıcısının engin ve sonsuz ilminin en büyük göstergesidir. İlim sıfatının zıddı olan cehl (bilgisizlik), Allah hakkında düşünülmesi imkânsız olan bir sıfattır. İlim sıfatı ile ilgili âyetlerden ikisinde şöyle buyurulur: *"O karada ve denizde ne varsa bilir. O'nun ilmi dışında bir yaprak dahi düşmez..."* (el-En'âm 6/59), *"Göklerde ve yerde olanları Allah'ın bildiğini görmüyor musun?..."* (el-Mücâdele 58/7).

3. **Semi'.** "İşitmek" demektir. Allah işiticidir. Gizli, açık, fısıltı halinde, yavaş sesle veya yüksek sesle ne söylenirse Allah işitir, duyar. Bir şeyi duyması, o anda ikinci bir şeyi işitmesine engel değildir. İşitmemek ve sağırlık Allah hakkında düşünülemez.

4. **Basar.** "Görmek" demektir. Yüce Allah her şeyi görücüdür. Hiçbir şey Allah'ın görmesinden gizli kalmaz. Saklı, açık, aydınlık, karanlık ne varsa Allah görür. Görmemek (âmâlık) Allah hakkında düşünülemez. Allah'ın işitici ve görücü olduğuna dair pek çok âyet vardır. Bunlardan birinde şöyle buyrulur: *"(Allah) gözlerin hain bakışını ve kalplerin gizlediğini bilir. Allah adaletle hükmeder. O'nu bırakıp taptıkları ise hiçbir şeye hükmedemezler. Şüphesiz ki Allah, hakkıyla işiten ve görendir"* (el-Mü'min 40/19-20).

5. **İrade.** "Dilemek" demektir. Allah dileyicidir. Allah varlıkların konumlarını, durumlarını ve özelliklerini belirleyen varlıktır. Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz. İrade sıfatının zıddı olan iradesizlik ve zorunda olmak (îcâb bi'z-zât) Allah hakkında düşünülemez. Meşîet de irade anlamına gelen bir kelimedir. Kur'an'daki *"De ki: Mülkün gerçek sahibi olan Allahım, sen mülkü dilediğine verirsin ve mülkü dilediğinden alırsın. Dilediğini yüceltir, dilediğini de alçaltırsın..."* (Âl-i İmrân 3/26), *"Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. O, dilediğini yaratır..."* (eş-Şûrâ 42/49) âyetleri irade sıfatının naklî delillerindendir.

Allah Teâlâ'nın iki türlü iradesi vardır:

Tekvînî İrâde. Tekvînî (yapma, yaratma ile ilgili) irâde; bütün yaratıkları kapsamaktadır. Bu irâde, hangi şeye yönelik gerçekleşirse, o şey derhal meydana gelir. *"Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sözü-*

müz sadece "ol" dememizdir. Hemen oluverir" (en-Nahl 16/40) anlamındaki âyette belirtilen irade bu çeşit bir iradedir.

Teşrîî İrade. Teşrîî (yasama ile ilgili) iradeye dinî irade de denir. Yüce Allah'ın bir şeyi sevmesi ve ondan hoşnut olması, onu emretmesi demektir. Allah'ın bu mânadaki bir irade ile bir şeyi dilemiş olması, o şeyin meydana gelmesini gerekli kılmaz. *"Muhakkak ki Allah adaleti, iyiliği ve akrabaya yardım etmeyi emrediyor (irade ediyor)..."* (en-Nahl 16/90) meâlindeki âyetteki irade bu çeşit bir iradedir. Tekvînî irade hayra da şerre de, iyiliğe de kötülüğe de yönelik olarak gerçekleştiği halde teşrîî irade, sadece hayra ve iyiliğe yönelik olarak gerçekleşir. Allah, hayrı da şerri de irade edip yaratır. Ancak O'nun şerre rızâsı yoktur, şerri emretmez ve şerden hoşlanmaz.

6. **Kudret.** "Gücü yetmek" demektir. Allah sonsuz bir güç ve kudret sahibidir. Kudret sıfatının zıddı olan acizlik ve güç yetirememek (acz), Allah hakkında düşünülemez. O'nun kudretinin yetişemeyeceği hiçbir şey yoktur. Kâinatta her şey Allah'ın güç ve kudretiyle olmaktadır. Yıldızlar, galaksiler, bütün uzay, canlı-cansız tüm varlıklar Allah'ın kudretinin açık delilidir. Kur'an'da Allah'ın kudreti ile ilgili olarak şöyle buyurulur: *"Allah gece ile gündüzü birbirine çeviriyor. Şüphesiz bunda basiret sahipleri için mutlak bir ibret vardır. Allah her canlıyı sudan yarattı. İşte bunlardan kimi karnı üstünde sürünür, kimi iki ayağı üstünde yürür, kimi dört ayağı üstünde yürür. Allah dilediğini yaratır. Şüphesiz Allah her şeye kādirdir"* (en-Nûr 24/44-45).

7. **Kelâm.** "Söylemek ve konuşmak" demektir. Allah bu sıfatı ile peygamberlerine kitaplar indirmiş, bazı peygamberler ile de konuşmuştur. Ezelî olan kelâm sıfatının mahiyeti bizce bilinemez. Ses ve harflerden meydana gelmemiştir. Kelâmın zıddı olan konuşmamak ve dilsizlik, Allah hakkında düşünülemez. Allah kelâm sıfatıyla emreder, yasaklar ve haber verir. Bu sıfatla ilgili olarak Kur'an'da şöyle buyurulur: *"Mûsâ tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca Rabbim, bana (kendini) göster, seni göreyim dedi..."* (el-A'râf 7/143), *"De ki: Rabbimin sözlerini (yazmak) için bütün denizler mürekkep olsa ve bir o kadar daha ilâve getirsek dahi, Rabbimin sözleri bitmeden önce deniz tükenecektir"* (el-Kehf 18/109).

8. **Tekvîn. "**Yaratmak, yok olanı yokluktan varlığa çıkarmak" demektir. Yüce Allah yegâne yaratıcıdır. O, ezelî ilmiyle bilip dilediği her şeyi sonsuz güç ve kudretiyle yaratmıştır. Yaratmak, rızık vermek, diriltmek, öldürmek, nimet vermek, azap etmek ve şekil vermek tekvîn sıfatının sonuçlarıdır. Bir âyette *"Allah her şeyin yaratıcısıdır. O, her şeye vekildir"* (ez-Zümer 39/62) buyurulmuştur.

B) MELEKLERE İMAN

a) Melek Kavramı ve Meleklere İman

Sözlükte "haberci, elçi, güç ve kuvvet" anlamlarına gelen **melek**, Allah'ın emriyle çeşitli görevleri yerine getiren, gözle görülmeyen nûrânî ve ruhanî varlıktır.

Kur'an'da meleklere imanın farz olduğunu bildiren birçok âyet vardır: *"Peygamber Rabbi tarafından kendisine indirilene iman etti, müminler de. Her biri Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine iman ettiler..."* (el-Bakara 2/285).

"...Asıl iyilik Allah'a, âhiret gününe, meleklere, kitaplara ve peygamberlere iman edenlerin iyi amelidir..." (el-Bakara 2/177).

Meleklere inanmayan kişi, bu âyetlerin hükmünü inkâr ettiği için kâfir olur. Ayrıca Cenâb-ı Hak, Kur'an'da meleklere düşman olanları kâfir diye nitelemiş ve böyle kimselerin Allah düşmanı olduğunu vurgulamıştır (el-Bakara 2/98).

Meleklere inanmamak, dolaylı olarak vahyi, peygamberi, peygamberin getirdiği kitabı ve tebliğ ettiği dini de inkâr etmek anlamına gelir. Çünkü dinî hükümler, peygamberlere melek aracılığıyla indirilmiştir.

b) Meleklerin Mahiyeti

Melekler duyu organlarıyla algılanamayan, gözle görülmeyen, sürekli Allah'a kulluk eden, asla günah işlemeyen, nûrânî ve ruhanî varlıklardır. Bu sebeple onlar hakkındaki tek bilgi kaynağı âyetler ve sahih hadislerdir. Onun ötesinde bir şey söylemek mümkün değildir. Meleklerin gözle görülmez, duyu organlarıyla algılanamaz varlıklar oluşu, inkâr edilmeleri için bir gerekçe olamaz. Gerek akla gerekse pozitif bilimlere dayanılarak, meleklerin var veya yok olduklarına dair kesin deliller ileri sürülemez. Çünkü melekler, gözlem ve deneye dayanan pozitif bilimlerin ilgi alanı dışında kalan fizik ötesi varlıklardır. Şartlanmamış insan aklı da meleklerin varlığını imkânsız değil, câiz ve mümkün görür.

c) Meleklerin Özellikleri

Melekleri diğer varlıklardan ayıran birtakım özellikler vardır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Melekler nûrdan yaratılmış; yemek, içmek, erkeklik, dişilik, uyumak, yorulmak, usanmak, gençlik, ihtiyarlık gibi fiillerden ve özelliklerden arınmış nûrânî ve ruhanî varlıklardır: *"...O'nun huzurunda bulunanlar, O'na ibadet hususunda kibirlenmezler ve yorulmazlar. Onlar, bıkıp usanmaksızın gece gündüz (Allah'ı) tesbih ederler"* (el-Enbiyâ 21/19-20), *"Onlar rahmânın kulları olan melekleri dişi kabul ettiler. Acaba meleklerin yaratılışlarını mı görmüşler? Onların bu şahitlikleri yazılacak ve sorguya çekileceklerdir"* (ez-Zuhruf 43/19); ayrıca bk. es-Sâffât 37/149; en-Necm 53/27-28).

2. Melekler Allah'a isyan etmezler, Allah'ın emrinden çıkmazlar, asla günah işlemezler, hangi iş için yaratılmış iseler o işi yaparlar. *"Onlar, üstlerindeki Rablerinden korkarlar ve kendilerine ne emrolunursa onu yaparlar"* (en-Nahl 16/50; ayrıca bk. el-Enbiyâ 21/26-28; et-Tahrîm 66/6).

3. Melekler, son derece süratli, güçlü ve kuvvetli varlıklardır: *"Gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer üçer ve dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a hamdolsun. O, yaratmada dilediği artırmayı yapar. Şüphesiz Allah her şeye gücü yetendir"* (el-Fâtır 35/1). İslâmî kaynaklarda meleklerin kanatları olduğu bildirilmekle birlikte bu kanatların mahiyeti konusunda bir şey söylemek mümkün değildir. Meleklerin nûrânî varlıklar olduğu göz önünde tutulursa, bunları kuş veya uçak kanatları gibi maddî nitelemelere konu etmenin doğru olmayacağı ortadadır. Kanatların mahiyetini ancak Allah ve melekleri gören peygamberler bilebilirler. Meleklerin kanatları onların sûretini, kanatlarının fazlalığı onların güç ve sürat yönünden derecelerini, Allah katındaki değerlerini gösterdiği şeklinde anlaşılabilir.

4. Melekler Allah'ın emir ve izniyle çeşitli şekil ve kılıklara bürünebilirler. Cebrâil (a.s) Hz. Peygamber'e ashaptan Dihye şeklinde görünmüş, bazan kimsenin tanımadığı bir insan şeklinde gelmiştir. Yine Cebrâil (a.s), Hz. Meryem'e bir insan şeklinde görünmüş (Meryem 19/16-17), meleklerden bir grup, Hz. İbrâhim'e bir oğlu olacağı müjdesini getiren insanlar şeklinde gelmiş, o da onları misafir zannederek kendilerine yemek hazırlamış, fakat yemediklerini görünce korkmuş, sonra da melek olduklarını anlamıştır (Hûd 11/69-70). Bu âyetten meleklerin yiyip içmedikleri sonucu da çıkmaktadır.

5. Melekler gözle görünmezler. Onların görünmeyişleri, yok olduklarından değil, insan gözünün onları görebilecek kabiliyet ve kapasitede yaratılmamış olmasındandır. Melekler peygamberler tarafından aslî şekilleriyle görülmüşlerdir. Asıl şekillerinden çıkıp bir başka maddî şekle, meselâ insan şekline girmeleri durumunda diğer insanlarca da görülmeleri mümkün olur. Cibrîl hadisi diye bilinen, iman, islâm ve ihsan kavramlarının tanımlarının yapıldığı hadiste

belirtildiği gibi, Cebrâil ashap tarafından insan şeklinde görülmüştür (bk. Buhârî, "Îmân", 37; Müslim, "Îmân", 1; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15).

6. Melekler gaybı bilemezler. Çünkü gaybı, ancak Allah bilir. Eğer Allah tarafından kendilerine gayba dair bir bilgi verilmiş ise, ancak o kadarını bilebilirler. Kur'an'da ifade edildiğine göre Allah, Hz. Âdem'e varlıkların isimlerini öğretmiş, sonra da isimlerin verildiği varlıkları meleklere göstererek, bunların isimlerini haber vermelerini onlardan istemiş, bunun üzerine melekler "Seni tenzih ederiz. Senin bize öğrettiğinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Çünkü her şeyi hakkıyla bilen, hüküm ve hikmet sahibi olan sensin" demişlerdir. Bunun üzerine de Cenâb-ı Hak Hz. Âdem'in, varlıkların isimlerini haber vermesini emretmiş, o da söyleyiverince şöyle seslenmiştir: *"Size demedim mi ki, göklerin ve yerin gaybını şüphesiz ben bilirim. Neyi açıklarsanız neyi de gizlemişseniz ben bilirim"* (el-Bakara 2/31-33).

d) Meleklerin Görevleri ve Çeşitleri

Âyet ve hadislerde sayıları hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan fakat pek çok oldukları anlaşılan meleklerin temel görevleri Allah'a kulluk ve O, neyi emrederse onu yerine getirmektir. Melekler görevleri açısından şu gruplarda incelenebilirler:

Cebrâil, dört büyük melekten biridir. Allah tarafından vahiy getirmekle görevlidir. Cebrâil'e (a.s.) güvenilir ruh anlamına gelen "er-Rûhu'l-emîn" de denilmiştir: *"O (Kur'an'ı) korkutuculardan olasın diye Rûhulemîn senin kalbine indirmiştir"* (eş-Şuarâ 26/193-194). Bir başka âyette de ona Rûhulkudüs adı verilmiştir: *"...Kur'an'ı Rabbinden hak olarak Rûhulkudüs indirmiştir"* (en-Nahl 16/102). Cebrâil, meleklerin en üstünü ve en büyüğü, Allah'a en yakını olduğu için kendisine "meleklerin efendisi" anlamında seyyidü'l-melâike denilmiştir. **Mîkâîl**, dört büyük melekten biri olup, kâinattaki tabii olayları ve yaratıkların rızıklarını idare etmekle görevlidir. **İsrâfîl**, sûra üflemekle görevli melektir. İsrâfil, sûra iki kez üfleyecek, ilkinde kıyamet kopacak, ikincisinde ise tekrar diriliş meydana gelecektir. **Azrâil** ise, görevi ölüm sırasında canlıların ruhunu almak olduğu için "melekü'l-mevt" (ölüm meleği) adıyla anılmıştır: *"De ki: Size vekil kılınan ölüm meleği canınızı alacak, sonra Rabbinize döndürüleceksiniz"* (es-Secde 32/11).

Kirâmen Kâtibîn, insanın sağında ve solunda bulunan iki meleğin adıdır. Sağdaki melek iyi iş ve davranışları, soldaki ise kötü iş ve davranışları tesbit etmekle görevlidir. Hafaza melekleri adı da verilen bu melekler kıyamet günü hesap sırasında yapılan işlere şahitlik de edeceklerdir. Kur'an'da

bu melekler hakkında şöyle buyurulmuştur: *"İki melek (insanın) sağında ve solunda oturarak yaptıklarınızı yazmaktadırlar. İnsan hiçbir söz söylemez ki, yanında gözetleyen yazmaya hazır bir melek bulunmasın"* (Kāf 50/17-18), *"Şunu iyi bilin ki üzerinizde bekçiler, değerli yazıcılar vardır. Onlar yapmakta olduklarınızı bilirler"* (el-İnfitâr 82/10-12; ayrıca bk. ez-Zuhruf 43/80).

Münker ve Nekir, ölümden sonra kabirde sorgu ile görevli iki melektir. "Bilinmeyen, tanınmayan, yadırganan" anlamındaki münker ve nekir, mezardaki ölüye, hiç görmediği bir şekilde görünecekleri için bu ismi almışlardır. Bu iki melek kabirde ölülere, "Rabbin kim? Peygamberin kim? Kitabın ne?" diye sorular yöneltecekler, alacakları cevaplara göre ölüye iyi veya kötü davranacaklardır.

Hamele-i Arş, arşı taşıyan meleklerin adıdır. Kur'an'da haklarında şöyle buyurulur: *"Arşı yüklenen, bir de onun çevresinde bulunanlar (melekler) Rablerini hamd ile tesbih ederler. O'na iman ederler..."* (el-Mü'min 40/7; ayrıca bk. el-Hâkka 69/17).

Mukarrebûn ve **İlliyyûn** adıyla anılan melekler, Allah'ı tesbih ve anmakla görevli olup, Allah'a çok yakın ve O'nun katında şerefli mevkii bulunan meleklerdir (en-Nisâ 4/172). Cennet ve cehennemdeki işleri yürütmekle görevli melekler de vardır (bk. er-Ra'd 13/23-24; et-Tahrîm 66/6; el-Müddessir 74/29-31).

Bunlardan başka, insanın kalbine doğruyu ve gerçeği ilham etmekle (Tirmizî, "Tefsîr", 3), namaz kılanlarla birlikte Fâtiha sûresinin bitiminde "âmin" demekle (Buhârî, "Ezân", 111, 112; "Da'avât", 63; Müslim, "Salât", 18), hergün sabah ve ikindi namazlarında müminlerle birlikte olmakla (Buhârî, "Mevâkīt", 16; Müslim, "Mesâcid", 37), Kur'an okurken yeryüzüne inmekle (Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 15; Müslim, "Müsâfirîn", 36), sokakları ve yolları dolaşıp zikir, Kur'an ve ilim meclislerini arayıp bulmakla (Buhârî, "Da'avât", 66; Müslim, "Zikr", 8), müminlere (Ahzâb 33/43) özellikle bilgin olan müminlere rahmet okumakla (Tirmizî, "İlim", 19), sadece Allah'a hamd ve secde etmekle (A'râf 7/206) görevli melekler de vardır.

e) İnsanlarla Melekler Arasındaki Üstünlük Derecesi

Ehl-i Sünnet'e göre insanlar içinden seçilen peygamberler, meleklerin peygamberleri durumunda olan büyük meleklerden daha üstündür. Çünkü yüce Allah insan için "halife" tabirini kullanarak (el-Bakara 2/30) onu melekler karşısında yüceltmiş, Hz. Âdem'e secde etmeleri için meleklere emretmiş, eşya ve âlemi meleklere gösterip bunların adlarını sorduğu zaman me-

lekler cevap verememiş, Hz. Âdem ise birer birer saymıştır (el-Bakara 2/31-34). Ayrıca meleklerin Allah'a kullukları ve hayırlı şeyleri yapmaları, iradeye bağlı olmayan hareketlerdir. Halbuki insan Allah'a kulluğunu ve iyi işleri, kendisini doğru yoldan ayıracak pek çok engeli aşarak yapar. Bütün bunlar insan cinsinin melek cinsinden üstün olduğunu gösterir. Meleklerin önde gelenleri, peygamber olmayan bütün insanlardan; takvâ sahibi müminler, şehidler, salih amel işleyenler, dinde dosdoğru hareket edenler, diğer meleklerden; diğer melekler de insanların kâfir, münafık, müşrik, inancı bozuk, amelsiz, ahlâksız olanlarından daha üstündür.

f) Cin ve Şeytan

aa) Cin

Sözlükte, "gizli ve örtülü varlık, görülmeyen şey" anlamına gelen **cin**, terim olarak duyu organlarıyla algılanamayan, çeşitli şekillere girebilen; ateşten yaratılmış, mânevî, ruhanî ve gizli varlıklara verilen bir addır.

Cin kelimesi geniş anlamıyla ele alındığında, insan kelimesinin karşıtı olarak kullanılır ve herhangi bir kayıtla sınırlandırılmamışsa, duyu organlarından gizlenmiş bütün mânevî varlıkları ifade eder. Dar anlamıyla ise cin kelimesi, ruhanî varlıkların bir kısmını belirtmek için kullanılır. Çünkü gözle görülmeyen ruhanî varlıklar: Hayırlı olan ve Allah'ın emrinden çıkmayan ve insana iyi şeyler ilham eden melekler, insanı aldatan ve şerre yönelten şeytanlar, hem hayırlıları hem de şerlileri bulunan cinler, olmak üzere üçe ayrılmaktadır.

Cinler, duyu organlarıyla algılanamayan varlıklar olduğu için, onlar hakkındaki tek bilgi kaynağı vahiydir. Kur'ân-ı Kerîm ve sahih hadisler, cinlerden bahsetmekte, doğru düşünebilen akıl da bunu imkânsız görmemektedir. İnsanların cinleri göremeyişi, gözlerinin cinleri görecek yetenekte yaratılmamış olmasındandır.

Kur'an'a göre insan topraktan, cinler ise ateşten yaratılmıştır: *"Cinleri öz ateşten yarattı"* (er-Rahmân 55/15), *"Andolsun biz insanı, kuru kara çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan yarattık. Cinleri de daha önce, zehirli ateşten yarattık"* (el-Hicr 15/26-27). Sonuncu âyet cin türünün insan türünden önce yaratıldığını da göstermektedir.

Kur'an'da cinlerden bahseden, yirmi sekiz âyetten oluşan ve Cin sûresi diye bilinen bir sûre bulunmaktadır. Bu sûrede de dile getirildiği gibi, cinler çeşitli gruplara bölünmüşlerdir. Cinlerin bir kısmı müslümandır. Bir kısmı da

kâfirdir. Kâfir olanları cinlerin çoğunluğunu oluştururlar. Cinlerin mümin olanları, müminlerle beraber cennette, kâfir olanları da kâfirlerle beraber cehennemde kalacaklardır.

Cinler çeşitli şekillere girebilecek ve insanların yapamayacağı bazı işlerin üstesinden gelebilecek yetenekte yaratılmıştır. Hz. Süleyman Sebe melikesinin tahtını getirtmek istediğinde cinlerden birinin, o henüz yerinden kalkmadan tahtı getirebileceğini söylemesi (en-Neml 27/39) bunu göstermektedir. Cinin Hz. Süleyman'la karşılıklı konuşması, onların gözle görülebilecek bir şekle girebileceklerine işarettir. Allah cinleri Hz. Süleyman'ın emrine vermiş, o da cinleri ağır ve meşakkatli işlerde kullanmıştır.

Cinlerin mutlak gayba dair bilgileri yoktur. Ancak hayat sürelerinin uzunluğu, ruhanî ve mânevî varlıklar olmaları, meleklerden haber çalmaları gibi sebeplerle, insanların bilmediği, geçmişe ve şu ana ait bazı olayları bilebilirler. Ancak bu durum, cinlerin insandan daha üstün varlıklar olduğunu göstermez. Bir âyette, *"Süleyman'ın ölümüne hükmettiğimiz zaman, onun öldüğünü, ancak değneğini yiyen bir ağaç kurdu gösterdi. (Sonunda) yere yıkılınca anlaşıldı ki cinler gaybı bilselerdi, o küçük düşürücü azap içinde kalmazlardı"* (Sebe' 34/14) buyurularak, onların gaybı bilmedikleri açık bir şekilde ortaya konulmuştur.

Cinler de insanlar gibi iman ve ilâhî emirlere itaat etmekle yükümlüdürler: *"Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım"* (ez-Zâriyât 51/56). Cinler tıpkı insanlar gibi yerler, içerler, evlenir ve çoğalırlar, erkeklik ve dişilikleri vardır, doğar, büyür ve ölürler. Ancak cinlerin ömrü, insanlarınkine göre epeyce uzundur.

Bazı durumlarda cinlerin insanlara zarar vermesi söz konusu olabilirse de, müslüman bir kimsenin cinlerden korkmaması ve Allah'ın izni olmadan, bir varlığın başka bir varlığa zarar veremeyeceğine gönülden inanması gerekir. Diğer varlıklardan gelebilecek zararlara karşı Allah'a sığınmak gerektiği gibi cinlerden gelebilecek zararlar hususunda da aynı tutum gösterilmelidir. Nitekim Hz. Peygamber'in de cinlerin insanları etkilemesine karşı Âyetü'l-kürsî'yi, Felâk ve Nâs sûrelerini okuduğu bilinmektedir (bk. Buhârî, "Vekâle", 10; "Fezâilü'l-Kur'ân", 10; Tirmizî, "Tıb", 16). Müslümanlar, cinlerden zarar gördüklerini sandıkları durumlarda Hz. Peygamber'den öğrendiği tedbirlerle yetinmeli, cahil cinci ve üfürükçülerin tuzağına düşmekten sakınmalıdırlar.

bb) Şeytan

Gözle görülmeyen fakat varlığı kesin olan, azgınlık ve kötülükte çok ileri giden, kibirli, âsi, insanları saptırmaya çalışan cinlere şeytan adı verilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ilk şeytandan İblîs diye söz edilir, İblîs, azmış ve Rabbinin buyruğuna isyan ederek sapıklığa düşmüş cinlerdendir. *"Hani biz meleklere Âdem'e secde edin demiştik. İblîs hariç hepsi secde ettiler. O yüz çevirdi, büyüklük tasladı ve kâfirlerden oldu"* (el-Bakara 2/34) anlamındaki âyet, onun melek olduğunu göstermez. Çünkü bu âyette, ifadenin çoğunluğa göre düzenlenmesi kuralına uygun bir üslûp kullanılmıştır. *"...İblîs cinlerdendi; Rabbinin emrinden dışarı çıktı..."* (el-Kehf 18/50) âyetinden de açıkça anlaşılacağı gibi, aslında o bir cindir. Allah'a ibadet ederek derecesini yükseltmiş, melekler arasına karışmış, daha sonra da isyanı yüzünden bu konumunu yitirmiştir.

Melekler ve cinler gibi duyu organlarıyla algılanamayan fakat varlığı Kur'ân-ı Kerîm ve sahih hadislerde kesin biçimde haber verilen şeytan, ateşten yaratılmıştır. Hz. Âdem'in çamurdan, kendisinin ise ateşten yaratıldığı gerekçesiyle ondan üstün olduğunu iddia etmiş, Âdem'e secde etmekten kaçınmış, Allah'ın lânetine uğramış ve O'nun huzurundan kovulmuştur. Daha sonra Hz. Âdem ve eşi Havvâ'yı yanıltarak, onların cennetten çıkarılmalarına sebep olmuştur.

Şeytan ilk insandan beri bütün insanlara kötülükleri, küfür ve günahları süsleyip güzel göstermiş, insanları hak yoldan uzaklaştırmak için elinden geleni yapmıştır.

Allah'ın gösterdiği dosdoğru yoldan uzaklaşmak, yasakları çiğnemek, şeytana imkân ve fırsat vermek demektir. Sapıklık ve azgınlıkta devam edenler, şeytanın kendilerini çepeçevre kuşatmasına, kendilerinin de şeytanın esiri olmalarına sebep olurlar. Yüce Allah insanları şeytanın düşmanlığına, hile ve aldatmacalarına karşı uyarmıştır: *"Çünkü şeytan sizin düşmanınızdır. Siz de onu bir düşman sayın. O, kendi taraftarlarını ancak ateş ehlinden olmaya çağırır"* (el-Fâtır 35/6).

Dünyada insanları hak ve hakikatten uzaklaştıran şeytan, âhirette de onları işledikleri ile başbaşa bırakacak, bu konuda kendisini suçlamamalarını söyleyecektir. Şeytanlar, her peygambere düşman kılındığı gibi, her insanı yoldan çıkarmaya çalışacak ve kötü şeyleri süslü gösterip, yasakları çiğnemeye teşvik edecek bir şeytanın bulunacağı da Hz. Peygamber tarafından bildirilmiştir (bk. Müslim, “Münâfikûn", 11).

Yüce Allah, Kur'an okunduğunda kovulmuş şeytandan kendisine sığınılmasını emrettikten sonra, Allah'a içtenlikle inanıp ibadet eden, yasaklarını çiğnemeyen kimseler üzerinde şeytanın hiçbir etki ve hâkimiyetinin olmayacağını ifade etmiştir (bk. en-Nahl 16/98; el-İsrâ 17/65; el-A'râf 7/21).

Allah Teâlâ varlıkları, biri diğerinden ayırt edilebilsin ve aralarındaki fark insanlarca kolaylıkla anlaşılabilsin diye zıtlarıyla birlikte yarattığından, şeytanı da yaratıkların en temiz ve en şereflilerinden olan, hak ve hayrı tavsiye eden meleklerin varlığına zıt ve alternatif olarak yaratmıştır. Çünkü belli fiillerin ibadet, hayır, güzel ve iyi oluşu, ancak zıtlarının varlığı ile bilinebilir ki, insanlara şer ve çirkin fiillerde yol gösteren de şeytandır.

C) KİTAPLARA İMAN

a) İlâhî Kitap Kavramı ve Kitaplara İman

Kitap, sözlükte "yazmak ve yazılı belge" anlamına gelir. Terim olarak ise, Allah Teâlâ'nın kullarına yol göstermek ve aydınlatmak üzere peygamberine vahyettiği sözlere ve bunun yazıya geçirilmiş şekline denilir. Çoğulu "kütüb"dür. Hıristiyan ve yahudilere ilâhî kitap olarak İncil ve Tevrat verildiğinden onlara "Ehl-i kitap" denilmiştir. İlâhî kitaplara Allah katından indirilmiş olması sebebiyle "kütüb-i münzele" veya "semavî kitaplar" da denilir.

Kitaplara iman, Allah tarafından bazı peygamberlere kitaplar indirildiğine ve bu kitapların içeriğinin tümüyle doğru ve gerçek olduğuna inanmak demektir. Yüce Allah Hz. Peygamber'e, *"İşte onun için sen (tevhide) davet et ve emrolunduğun gibi dosdoğru ol. Onların heveslerine uyma ve de ki: Ben Allah'ın indirdiği kitaba inandım ve aranızda adaleti gerçekleştirmekle emrolundum..."* (eş-Şûrâ 42/15) diye hitap etmiş, müminlere de *"Ey iman edenler, Allah'a, peygamberine, peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman ediniz. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve kıyamet gününü inkâr ederse tam mânasıyla sapıtmıştır"* (en-Nisâ 4/136) buyurarak, kitaplara inanmanın bir iman esası olduğunu belirtmiştir. İslâm'da iman esasları birbiriyle bağlantılı ve birbirinden ayrılmaz olduğu için kitaplara iman diğer esaslardan ayrılmaz. Allah'a inanmak, bizi O'nun birer yol gösterici olan peygamberler gönderdiğini kabul etme sonucuna götürür. Peygamberlere iman da onların Allah'tan getirip tebliğ ettiklerini tasdik etmeyi gerektirir. Peygamberlerin tebliğ ettikleri şeyler de Allah'ın kitaplarıdır.

Her ilâhî kitap bir peygamber aracılığıyla gönderilmiştir. Kendisine kitap indirilen peygamber de, ondaki emir ve yasakların uygulanmasını göstermiş ve bunların yaşanabilir olduğunu ortaya koymuştur.

İlâhî kitaplar konusu Allah'ın kelâm sıfatı ile ilgilidir, bu sıfatın eseridir. Peygamberlerine vahiy yoluyla bildirildiği mesajının ortaya çıkmış şeklidir. Peygambere indirilen kitaplara ilâhî kitap denilmesinin sebebi, bu kitapların Allah tarafından gönderilmesi, söz ve içerik olarak onlarda hiçbir beşer katkısının bulunmamasıdır.

Bizler bugün kitapların şu andaki şekillerine değil, Allah'tan gelen bozulmamış şekillerine inanmakla yükümlüyüz. Çünkü ilâhî kitaplara inanmadıkça kişinin imanı gerçekleşemez. İlâhî kitaplardan bir kısmı tamamen kaybolmuş, bugün için elimizde ondan hiçbir şey kalmamıştır. Hz. İbrâhim'in sahifeleri böyledir. Tevrat, Zebur ve İncil ise zamanla insanların iyi veya kötü niyetli müdahaleleri sonucu değişikliğe ve bozulmaya uğramıştır. Allah'ın vahyettiği şekilde varlığını korumuş, hiçbir bozulma ve değişikliğe uğramadan günümüze kadar gelmiş ve kıyamete kadar da bu özelliğini sürdürecek olan yegâne kitap Kur'ân-ı Kerîm'dir: *"Kur'an'ı kesinlikle biz indirdik. Elbette onu yine biz koruyacağız"* (el-Hicr 15/9) âyetiyle Allah, insanlara Kur'an'ın ilâhî koruma altında bulunduğunu ve kıyamete kadar değişikliğe uğramadan kalacağını bildirmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm, kendinden önceki kitapları tasdik etmiş, fakat onların koymuş olduğu bazı hükümleri ortadan kaldırarak yeni hükümler getirmiştir. Mümin olabilmek için, Hz. Peygamber'e ve ona indirilen Kur'an'a uymayı ısrarla vurgulamıştır (bk. Âl-i İmrân 3/31; en-Nisâ 4/47; el-Mâide 5/15; el-En'âm 6/153; el-A'râf 7/3). Buna göre Ehl-i kitabın mümin diye nitelenebilmesi ve kurtuluşa erişebilmesi için Hz. Peygamber'i ve Kur'an'ın hükümlerini gönülden benimsemesi gerekmektedir.

Peygamber göndermek ve kitap indirmek Allah için bir görev ve zorunluluk değildir. Fakat insanların peygamberlere ve kitaplara ihtiyacı vardır. Gerçi insan yaratılırken birtakım yeteneklerle donatılmıştır. Bu yetenekler sayesinde insan kendi gayretiyle kendisi, çevresi ve diğer yaratıklar hakkında bazı bilgiler edinebilir, birtakım gerçekleri kavrayabilir. Fakat bütün bunlar sınırlı ve kendi gücü oranındadır. İnsanın gücünü aşan hususlarda, yeterli olmadığı konularda ilâhî yardıma, vahye ve kutsal kitaba olan ihtiyacı ortadadır. İnsanın bu ihtiyacını en iyi bilen Allah, kuluna bir lutuf ve ikram olarak peygamberleri aracılığıyla kitaplar indirmiş ve yol göstermiştir. İlâhî kitaplar indirildiği ümmet için Allah'ın hükümlerinin açıklandığı ilk kay-

naktır. Dinin inanç esasları, amelî ve ahlâkî hükümleri, farz ve haramlar kitap ile belirlenir.

İlâhî kitaplar doğrudan Allah katından gelir. Bu bakımdan hem söz hem de mâna açısından Allah kelâmıdır. İlâhî kitapların hedefi ise insanlığı sapıklıktan kurtarmak, hidayete, iyiliğe, aydınlığa çıkarmak ve sonunda iki dünyada mutlu kılmaktır.

b) İlâhî Kitaplar

İlâhî kitaplar Allah kelâmı olmak bakımından aralarında farklılık bulunmamasına rağmen, hacimleri ve hitap ettikleri kitlenin büyüklüğüne göre, suhuf ve kitap olmak üzere ikiye ayrılırlar.

aa) Suhuf

Sahife kelimesinin çoğulu olan **suhuf**, dar bir çevrede, küçük topluluklara, ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde indirilen birkaç sayfadan oluşmuş küçük kitap ve risâlelere denilir. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrâhim ve Mûsâ'ya indirilen sayfalardan bahseden iki âyet vardır (en-Necm 53/36-37; el-A'lâ 87/14-19). Bunun dışında Kur'an'da ve mütevâtir hadislerde suhuf ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Ebû Zer'den rivayet edilen bir zayıf hadise göre sayfaların sayısı 100 olup şu peygamberlere indirilmiştir: Hz. Âdem'e 10 sayfa, Hz. Şît'e 50 sayfa, Hz. İdrîs'e 30 sayfa, Hz. İbrâhim'e 10 sayfa (bk. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, VIII, 489; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XV, 141-142). Bugün bu sayfalardan elimizde hiçbir şey yoktur.

Suhufa göre daha hacimli ve kitap şeklinde olan ve evrensel mesajlar içeren ilâhî kitaplar ise Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an olmak üzere dört tanedir.

bb) Tevrat

Tevrat İbrânîce bir kelime olup "kanun, şeriat ve öğreti" anlamlarına gelir. Hz. Mûsâ'ya indirilmiştir. Tevrat'a Ahd-i Atîk ve Ahd-i Kadîm de (Eski Ahit) denilir. Tevrat'ın aslının Allah kelâmı ve peygamberine indirdiği kutsal bir kitabı olduğuna inanmak her müslümana farz olup, bunu inkâr etmek kişiyi küfre düşürür. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de Tevrat'ın Allah'ın kutsal kitaplarından biri olduğu açıklanmıştır: *"Biz, içinde doğruya rehberlik ve nur olduğu halde Tevrat'ı indirdik..."* (el-Mâide 5/44).

Tevrat Hz. Mûsâ aracılığıyla İsrâiloğulları'na gönderilmiştir. Ancak onlar tarihte yaşadıkları sürgün ve esirlik dönemlerinde Tevrat'ın Allah'tan gelen şeklini koruyamamışlardır. Tevrat'ın asıl nüshası kaybolunca, yahudi din

bilginleri tarafından kaleme alınan Tevrat nüshaları ortaya çıkmıştır. Bugün elde mevcut olan Tevrat tahrif edilmiş, bütünüyle ilâhî kitap olma özelliğini yitirmiştir.

cc) Zebur

Kelime olarak "yazılı şey ve kitap" anlamına gelen Zebur, Hz. Dâvûd'a indirilmiş olan ilâhî kitabın adıdır. Bu konuda Kur'an'da şöyle buyurulur: *"...Gerçekten biz, peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık. Dâvûd'a da Zebur'u verdik"* (el-İsrâ 17/55).

Zebur, ilâhî kitapların en küçüğü olup, yeni dinî hükümler getirmemiştir. Bugün elde mevcut olan Zebur nüshaları, lirik söyleyiş ve ilâhîlerden, Allah'a övgü ve hikmetli sözlerden ve birtakım nasihatlardan meydana gelmiştir. Mezmûrlar adıyla Eski Ahid'de yer almaktadır.

dd) İncil

İncil kelime olarak "müjde, tâlim ve öğretici" anlamına gelir. Hz. Îsâ aracılığıyla İsrâiloğulları'na indirilmiştir: *"Kendinden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı olarak peygamberlerin izleri üzerinde, Meryem oğlu Îsâ'yı arkalarından gönderdik. Ve ona, içinde doğruya rehberlik ve nur bulunmak, önündeki Tevrat'ı tasdik etmek, sakınanlara bir hidayet ve öğüt olmak üzere İncil'i verdik"* (el-Mâide 5/46).

İncil'e, Allah'tan Hz. Îsâ'ya indirildiği şekliyle inanmak imanın gereklerindendir. Fakat bugün İncil'in orijinal metni de diğer bozulmuş kitaplar gibi elde yoktur. Bozulmuş ve insanlar tarafından müdahaleye mâruz kalmış şekli vardır. İncil'e Ahd-i Cedîd de (Yeni Ahit) denilir.

Bir müslümana önceki kutsal kitaplarda bulunan bir hususun haber verilmesi durumunda; eğer bu husus, Kur'an ve sahih hadislerdeki bilgilere uygunsa kabul edilir. Âyet ve hadislere aykırı ise reddedilir. Âyet ve hadislerde hiç bahsedilmiyor ve İslâm'ın temel prensiplerine de zıt düşmüyorsa Hz. Peygamber'in şu tavsiyesi doğrultusunda hareket edilir: *"Ehl-i kitabı tasdik de etmeyin, tekzip de (yalanlamayın). Biz Allah'a, bize indirilene, İbrâhim'e... indirilene inandık deyin"* (Buhârî, "Tefsîr", sûre: 2/11; "İ'tisâm", 25).

ee) Kur'an

Allah tarafından gönderilen ilâhî kitapların sonuncusu olan Kur'ân-ı Kerîm, son peygamber Hz. Muhammed'e indirilmiştir. Sözlükte "toplamak, okumak, bir araya getirmek" anlamına gelen Kur'an terim olarak şöyle tarif edilir:

"Hz. Peygamber'e indirilen, mushaflarda yazılı, Peygamberimiz'den bize kadar tevâtür yoluyla nakledilmiş, okunmasıyla ibadet edilen, insanlığın benzerini getirmekten âciz kaldığı ilâhî kelâmdır". Bu tarifte bazı hususlar göze çarpmaktadır: "Peygambere indirilen" derken Hz. Muhammed kastedilmektedir. "Tevâtür yoluyla nakledilmiş olan" derken, her devirde yalan üzerine birleşmelerini aklın imkânsız gördüğü bir topluluk tarafından nakledildiği ve nesilden nesile böyle geçtiği için onun, Allah'a ait oluşunun kesinliği ifade edilmektedir. "Okunmasıyla ibadet edilen" derken de, okumanın ibadet olduğuna, namaz ibadetinde vahyedilen metnin okunması gerektiğine ve Kur'an tercümelerinin namazda okunmasının câiz ve geçerli olmadığına işaret edilmektedir.

1. Kur'an'ın Nüzûlü

Kur'ân-ı Kerîm, Allah Teâlâ'dan Hz. Peygamber'e Cebrâil aracılığıyla ve vahiy yoluyla indirilmiştir. Kolayca ezberlenebilmesi, kısa zamanda etrafa yayılması, mânasının kolaylıkla anlaşılması, zihinlerde ve akıllarda derece derece bir gelişme ve alıştırma sağlaması, inançların ve değer yargılarının yavaş yavaş güçlenip kökleşmesi vb. sebeplerle, o bir defada toptan indirilmemiş, yaklaşık 23 senede, bölümler halinde indirilmiştir. Yüce Allah Kur'an'ın bir defada toptan indirilmeyişinin sebebini şöyle açıklamaktadır: *"İnkâr edenler: Kur'an ona bir defada topluca indirilmeli değil miydi? dediler. Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık ve onu tane tane okuduk"* (el-Furkān 25/32).

Âyetler doğrudan doğruya indiği gibi, çoğunlukla meydana gelen bir olayın hemen sonrasında olayı çözümlemek ve sorulan soruları cevaplamak için inerdi ki, âyetin inmesine sebep olan olay veya soruya “sebeb-i nüzûl” (iniş sebebi) denilir.

Kur'ân-ı Kerîm kendisinin, bir âyette ramazan ayında, bir başka âyette mübarek bir gecede, bir diğerinde de Kadir gecesinde inmeye başladığını haber vermektedir (bk. el-Bakara 2/185; ed-Duhân 44/1-3; el-Kadr 97/1). Kadir gecesinin ramazan ayında mübarek bir gece olduğu göz önünde tutulursa, âyetler arasında bir çelişkinin de bulunmadığı anlaşılacaktır.

2. Kur'an'ın Muhtevası

İnsanları hem bu dünyada hem de âhirette mutluluğa kavuşturmak için gönderilmiş bulunan Kur'ân-ı Kerîm başlıca şu konuları kapsamaktadır:

1. İtikad. Başta Allah'a iman olmak üzere peygamberlere, meleklere, kitaplara, kazâ ve kadere, âhirete ait önemli konular ve inançla ilgili çeşitli meseleler, Kur'an'ın kapsadığı konuların başında gelir.

2. İbadetler. Kur'an'da müslümanların yapmakla yükümlü bulundukları namaz, oruç, hac, zekât vb. ibadetlere dair âyetler vardır.

3. Muâmelât. Kur'an bir toplumun devamını sağlayan ve toplum fertlerinin aralarındaki ilişkileri düzenleyen birtakım hükümleri kapsar. Kur'an'da alışveriş, emanet, bağış, vasiyet, miras, aile hayatı, nikâh ve boşanma gibi kişiyi ve toplumu ilgilendiren konulara dair açıklamalar ve hükümler vardır.

4. Ukūbat. İslâm toplumunun mutluluğa erişebilmesi, bu toplum fertlerinin, İslâm'ın koyduğu kurallara aynen uymasıyla mümkün olur. Toplumun düzenini bozan, insan haklarını ve yasakları çiğneyen kimseler cezayı hak edecekleri için Kur'an bunlarla ilgili hükümleri de kapsamaktadır.

5. Ahlâk. Kur'an, kişilerin dünya ve âhiret mutluluğunun sağlamasına yardımcı olmak üzere, ana babaya hürmet, insanlarla iyi geçinme, iyiliği emretme, kötülükten sakındırma, adalet, doğruluk, alçak gönüllülük, merhamet, sevgi... gibi ahlâkî hükümleri de kapsamına almaktadır.

6. Nasihat ve Tavsiyeler. İnsanlara emir ve yasaklar konusunda duyarlı olmalarını, nefislerine esir düşmemelerini, dünyayı âhirete tercih etmemelerini, dünyada imtihana çekildiklerini hatırlatan, çeşitli tehlikelerden koruyan nasihat ve tavsiyeler de Kur'an'ın içerdiği konular arasındadır.

7. Va‘d ve Vaîd. Allah'ın emirlerine boyun eğip yasaklarından kaçınanların cennetle mükâfatlandırılacaklarına, buyruklarını terkedip yasaklarını çiğneyenlerin cehennemle cezalandırılacaklarına dair Kur'an'da pek çok âyet bulunmaktadır.

8. İlmî Gerçekler. Kur'an, insanlığa gerekli olan ilmî gerçeklerin ve tabiat kanunlarının ilham kaynağını teşkil eden âyetleri de kapsamaktadır. Kur'an, bu ilmî gerçeklerden bir pozitif bilim kitabı gibi bahsetmek yerine insanları, âlemin yaratıcısının kudret ve büyüklüğünü düşünmeye, Allah'ın nimetlerini anarak O'nu yüceltmeye teşvik eder.

9. Kıssalar. Kur'ân-ı Kerîm önceki ümmetlerle, peygamberlerin hayatından da söz eder. Ancak bunları bir tarih kitabı gibi değil, insanların ibret alacakları bir üslûp ile anlatır.

10. Dualar. İnsan yapacağı işlerde sürekli Allah'ın yardımına muhtaç olduğu için Kur'an'da çeşitli dualar da yer almıştır.

3. Kur'an'ın Mûcize Oluşu

Kur'an, üslûbu ve içeriği bakımından akıllara durgunluk veren, hayrette bırakan büyük ve ebedî bir mûcizedir. Diğer peygamberlerin mûcizeleri, dönemleri geçince bittiği, onları yalnız o dönemde yaşayanlar gördüğü halde, Kur'an mûcizesi kıyamete kadar sürecektir.

Kur'ân-ı Kerîm hem söz hem de mâna yönünden mûcizedir ve eşsizdir. Onun söz yönünden mûcize oluşu, Arap edebiyatının en üst noktada olduğu bir dönemde inmesine rağmen, Araplar'a kendisinin bir benzerini getirmeleri için meydan okumuş olması, onları bu konuda âciz bırakmasıdır:

"De ki: Andolsun, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insanlar ve cinler bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya getiremezler" (el-İsrâ 17/88).

"Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin. Eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan başka şahitlerinizi (yardımcılarınızı) çağırın. Bunu yapamazsanız –ki elbette yapamayacaksınız– yakıtı, insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının..." (el-Bakara 2/23-24; ayrıca bk. Hûd 11/13; et-Tûr 52/33-34).

Kur'ân-ı Kerîm mâna yönüyle de mûcizedir. Hz. Muhammed'in okuma yazma bilmeyen bir kimse iken, Allah'tan aldığı vahiy ile insanlara bildirdiği Kur'an, en yüksek gerçekleri de kapsamaktadır. İster pozitif ister sosyal bilimler alanında, insanlığın asırlar sonra ulaştığı gerçekler, asırlar önce Kur'an tarafından haber verilmiş, hiçbir buluş, onun getirdiklerinin aksini ortaya koyamamıştır. Aksine bilimsel gelişmeler, Kur'an'ın anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.

4. Kur'an'ı Diğer Kutsal Kitaplardan Ayıran Özellikler

Hz. Peygamber'e Cebrâil aracılığıyla Arapça olarak indirilen ve bize kadar tevâtür yoluyla gelen Kur'an'ı diğer kutsal kitaplardan ayıran ve eşsiz kılan özelliklerin başlıcaları şunlardır:

1. O, Peygamberimiz'e diğer kutsal kitaplarda olduğu gibi toptan değil, zamanın ve olayların akışına göre âyetler ve sûreler halinde indirilmiştir.

2. Kur'an, en son kutsal kitaptır ve ondan sonra başka bir ilâhî kitap gelmeyecektir. Getirdiği hükümler ve bunların geçerliliği kıyamete kadar sürecektir.

3. Kur'an, bize kadar hiç bozulmaya ve değiştirilmeye uğramadan gelmiş, kıyamete kadar da öyle kalacaktır.

4. O, Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu gösteren mûcizelerin en büyüğü ve sürekli olanıdır.

5. Kur'an'ın kapsadığı yüce gerçekler kıyamete kadar bütün insanların ve çağların ihtiyacını karşılayacak değerdedir. Bilimin ve aklın, ondaki gerçeklerde çelişki bulacağı bir zamanın gelmesi düşünülemez.

6. Kur'an'ın bir başka üstünlüğü kolayca ezberlenebilmesidir. Bu özellik tarihte hiçbir kitaba nasip olmamıştır.

7. Kur'an, aynı zamanda başka din mensupları arasındaki ihtilâfları çözüme kavuşturacak bir özelliğe sahiptir.

D) PEYGAMBERLERE İMAN

a) Peygamber Kavramı ve Peygamberlere İman

Peygamber, Farsça'da "haber taşıyan ve elçi" anlamlarına gelir. Dinî terim olarak, "Allah'ın kulları arasından seçtiği ve vahiyle şereflendirerek emir ve yasaklarını insanlara ulaştırmak üzere görevlendirdiği elçi"ye **peygamber** denir. Arapça'da, peygamber kelimesinin karşılığı olarak, gönderilmiş ve elçi demek olan **resul** ve **mürsel** kelimesi kullanılır. Terim olarak resul ve mürsel, yeni bir kitap ve yeni bir şeriatla insanlara gönderilen peygambere denilir. Çoğulları "rüsul" ve "mürselûn"dür. Nebî de Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara haber veren, fakat yeni bir kitap ve yeni bir şeriatla gönderilmeyip, önceki bir peygamberin kitap ve şeriatını ümmetine bildirmeye görevli olan peygamberdir. Çoğulu "enbiyâ"dır. Risâlet ve nübüvvet kelimeleri masdar olup, peygamberlik anlamına gelmektedir.

Peygamberlere iman, imanın altı esasından biridir. Peygamberlere iman demek, insanlara doğru yolu göstermek için, Allah tarafından seçkin kimselerin gönderildiğine, bu kimselerin Allah'tan getirdiği bütün bilgilerin gerçek ve doğru olduğuna inanmak demektir. Yüce Allah her müslümana, aralarında herhangi bir ayırım yapmadan bütün peygamberlere inanmayı farz kılmıştır: *"Peygamber de kendisine Rabbi tarafından indirilene iman etti, müminler de. Her biri Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine iman ettiler. Allah'ın peygamberlerinden hiçbiri arasında ayırım yapmayız..."* (el-Bakara 2/285). Bu sebeple peygamberlerin bir kısmına inanıp, diğerlerini tasdik etmemek küfür sayılmıştır: *"Allah'ı ve peygamberlerini inkâr edenler ve Allah ile peygamberle-*

rini birbirinden ayırmak isteyip bir kısmına iman ederiz, ama bir kısmına inanmayız diyenler ve bunlar arasında bir yol tutmak isteyenler yok mu? İşte gerçekten kâfirler bunlardır..." (en-Nisâ 4/150-151).

Kur'an'da da belirtildiği gibi yüce Allah, asırlar boyunca peygamberler göndermiş, insanları onlar aracılığıyla gerçeği benimseyip yaşamaya çağırmıştır. Kendilerine peygamber gelmemiş hiçbir topluluk ve ümmet bulunmadığı Kur'an'da şöyle dile getirilmektedir: *"(Geçmiş) her ümmet içinde mutlaka bir uyarıcı peygamber bulunagelmiştir"* (el-Fâtır 35/24), *"Allah'a andolsun ki biz senden önceki ümmetlere de peygamberler göndermişizdir..."* (en-Nahl 16/63; ayrıca bk. Yûnus 10/47).

Peygamberlik, Allah vergisidir. Çalışma, ibadet ve taatla elde edilemez. Allah, peygamberlik yükünü taşıyabilecekleri ve lâyık olanları bilir ve dilediğini peygamber olarak seçer: *"Bu, Allah'ın lutfudur. Onu dilediğine verir..."* (el-Cum'a 62/4). Bu seçimde mal, mülk, şan, şöhret ve makam etkili değildir.

Her konuda olduğu gibi peygamberlik konusunda da orta yolu gözeten İslâm, onları ilâh mertebesine çıkartmamış, Allah'ın elçisi ve kulu saymıştır. Biz peygamberlerin vahiyle şereflendirilmiş ve diğer insanlarda bulunmayan niteliklere sahip, seçkin kişiler olduklarını kabul ederiz. Fakat onların hiçbirisinde Tanrılık özelliği olmadığına, Allah'ın müsaadesi dışında fayda sağlama ve zararı giderme güçlerinin bulunmadığına, Allah'ın bildirdikleri dışında gaybı bilmediklerine inanırız (bk. el-Mâide 5/72-73, 75; el-A'râf 7/188; et-Tevbe 9/30).

Peygamberler sadece dini tebliğle yetinmemişler, dinî esasları açıklamışlar, sonra ümmetlerine öğretmişler, onları eğitip kötülüklerden arındırmışlardır. Bu işleri yaparken davalarından tâviz vermemişler, bu uğurda pek çok eza ve sıkıntıya göğüs germişlerdir.

Kur'ân-ı Kerîm'de de bildirildiği gibi, peygamberlik Hz. Muhammed ile son bulmuştur: *"Muhammed sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın resulü ve peygamberlerin sonuncusudur..."* (el-Ahzâb 33/40). Artık ondan sonra peygamber gelmeyecektir. Onun getirdiği mesaj da kıyamete kadar sürecektir. Hz. Muhammed'den sonra yeni bir peygamber geleceği, onun da yeni bir kitap getireceği konusunda ortaya atılan iddialar, Kur'an'ın bu apaçık hükmünü, Hz. Muhammed'in "hâtemü'n-nebiyyîn" (peygamberlerin sonuncusu) olduğu inancını inkârdan başka bir şey değildir.

b) Peygambere Olan İhtiyaç ve Peygamber Gönderilmesindeki Hikmet

İnsanların gerçek birer yol gösterici olan peygamberlere ihtiyacı vardır. Her ne kadar insan yaratılırken akıl, bilinç, idrak, seçme imkânı gibi birtakım yeteneklerle donatılmış ve bu yetenekler sayesinde kendisi, çevresi ve diğer yaratıklar hakkında bazı bilgiler edinmiş olsa da bütün bunlar sınırlı ve kendi gücü oranındadır. İnsanın gücünü aşan konularda ve yeterli olamadığı hususlarda yahut da gücü dahilinde olup da dış çevrenin olumsuz etkisiyle gerçeğe ulaşamadığı hususlarda elinden tutulması ve yolunun aydınlatılması gerekmektedir. İşte yarattığı insanın bu yönünü en iyi bilen yüce Allah, hikmetinin, lutuf ve yardımının bir sonucu olarak insanlara peygamberler göndermiştir. Bunun dışında insanların peygamberlere ihtiyaç duymalarının sebepleri arasında şunları söylemek mümkündür:

1. İnsanlar kendi akıllarıyla Allah'ın varlığını, birliğini anlayabilirlerse de, bunun ötesinde O'na ait birtakım yüce sıfatları tamamen anlayamazlar. Allah'a nasıl ibadet edileceğini, âhiretle ilgili durumları dosdoğru bilemezler. En kısa ve pürüzsüz bir yoldan giderek dünya ve âhiret mutluluğuna kavuşmak, fikir ve ahlâk yönüyle yükselmek, ancak peygamberlerin öğrettiği buyrukları yerine getirmekle mümkün olabilir. İşte yüce Allah, insanların bu ihtiyacını gidermek için peygamberler göndermiştir.

2. Eğer peygamber gönderilmemiş olsa insanlar, gerçek, iyi, doğru ve güzeli bulmada, faydalı ve zararlıyı ayırt etmede zorlanacaklar, bunun için çok zaman harcayacaklar, çoğu zaman da bu konuda duygularının, geleneklerinin, geçici arzu ve isteklerinin baskısı altında kalacaklar, gerçek doğru ile pratik yararı birbirine karıştıracaklar, isabetli karar veremeyeceklerdir. İşte bu ve benzeri sebeplerle Allah rahmetinin bir sonucu olarak peygamberler göndermiştir: *"Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik"* (el-Enbiya 21/107).

3. İnsanın belli işlerle sorumlu ve yükümlü tutulabilmesi ve bundan dolayı onlara sevap ve ceza verilebilmesi için bilgilendirilmesine, bunun için de peygamber gönderilmesine ihtiyaç vardır. Böylelikle âhirette insanların "bilmiyorduk, peygamber gönderilmedi" diye Allah'a karşı mazeret ileri sürmelerinin peşinen önüne geçilmiş olmaktadır: *"Biz müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdik ki artık peygamberlerden sonra insanların, Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın..."* (en-Nisâ 4/165).

4. Peygamberler sanat, ticaret, ziraat ve çeşitli meslekleri topluma öğretmek suretiyle medeniyete, kültüre ve toplumsal gelişmeye katkıda bulunmuşlardır. Ümmetlerini hem bu dünyada hem de âhirette mutlu kılmaya çaba göstermişlerdir.

c) Peygamberlerin Sıfatları

Peygamberlerin sıfatları deyince onlarda bulunması câiz olan sıfatlarla gerekli (vâcip) ve zorunlu olan sıfatlar anlaşılır. Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok yerinde vurgulandığı gibi peygamberler de insandır. Onlar da diğer insanlar gibi oturup kalkar, yiyip içerler, gezerler, evlenip çoluk çocuk sahibi olurlar, hastalanır ve ölürler; bu gibi özelliklere, peygamberler hakkında düşünülmesi câiz özellikler denir. İlâhî emir ve yasaklarla yükümlülük konusunda peygamberler de diğer insanlar gibidirler. Fakat onlar her hareketleriyle Allah'ın insanlar için seçtiği kulları ve elçileri, insanların kendilerine bakarak davranışlarına çekidüzen verdikleri birer örnek olduklarının bilinci içindedirler. Bu sebeple fakirken, sıkıntıdayken bile Allah'a şükrederler. Haset etmek, içi dışına uymamak gibi kötü huylardan hiçbiri onlarda bulunmaz.

Her peygamberde insan olmanın da ötesinde birtakım sıfatların bulunması gerekli ve zorunludur. Bunlara vâcip sıfatlar denir. Bu sıfatlar şunlardır:

1. **Sıdk.** "Doğru olmak" demektir. Her peygamber doğru sözlü ve dürüst bir insandır. Onlar asla yalan söylemezler. Eğer söyleyecek olsalardı kendilerine inanan halkın güven duygusunu kaybederlerdi. O zaman da peygamber göndermekteki gaye ve hikmet gerçekleşmemiş olurdu. Sıdkın zıddı olan yalan söylemek (kizb), peygamberler hakkında düşünülemez. Bütün peygamberler peygamberlikten önce de sonra da yalan söylememişlerdir.

2. **Emanet.** "Güvenilir olmak" demektir. Peygamberlerin hepsi emin ve güvenilir kişilerdir. Emanete asla hainlik etmezler. Bu konuda bir âyette şöyle buyurulur: *"Bir peygamber için emanete hıyanet yaraşmaz..."* (Âl-i İmrân 3/161). Emanet sıfatının zıddı olan hıyanet, onlar hakkında düşünülmesi imkânsız olan bir sıfattır.

3. **İsmet.** "Günah işlememek, günahtan korunmuş olmak" demektir. Peygamberler hayatlarının hiçbir döneminde şirk ve küfür sayılan bir günahı işlemedikleri gibi özellikle peygamberlikten sonra kasten günah işlememişlerdir. İnsan olmaları sebebiyle günah derecesinde olmayan birtakım ufak tefek hataları bulunabilir. Ancak onların bu hatası yüce Allah'ın kendilerini uyarmasıyla derhal düzeltilir. Peygamberlerin bu tip küçük hatalarına "zelle"

denilir. İsmetin karşıtı olan mâsiyetten (günah işlemek) Allah onları korumuştur. Peygamberler örnek ve önder kişiler oldukları için, konumlarını zedeleyecek davranışlardan da uzaktırlar.

4. **Fetânet.** "Peygamberlerin akıllı, zeki ve uyanık olmaları" demektir. Bunun zıddı olan ahmaklık peygamberlikle bağdaşmaz. Peygamberler zeki ve akıllı olmasalardı hitap ettikleri kişileri ikna edemezler, toplumsal dönüşümü sağlayamazlardı.

5. **Tebliğ.** "Peygamberlerin Allah'tan aldıkları buyrukları ve yasakları ümmetlerine eksiksiz iletmeleri" demektir. Tebliğin karşıtı olan gizlemek (kitmân) peygamberler hakkında düşünülemez. *"Ey peygamber, Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer yapmazsan Allah'ın elçiliğini tebliğ etmemiş olursun"* (el-Mâide 5/67) meâlindeki âyet, bu sıfattan söz etmektedir.

d) Kur'an'da Adı Geçen Peygamberler

İlk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar pek çok peygamber gelip geçmiştir. Gönderilen peygamberlerin sayısı konusunda Kuran'da herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bir hadiste peygamberlerin sayısının 124.000 olduğu, bunlardan 315'ini resullerin teşkil ettiği haber verilmektedir (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 266). Fakat bir âyette *"Andolsun, senden önce de peygamberler gönderdik. Onlardan sana kıssalarını anlattığımız kimseler de var. Sana kıssalarını bildirmediğimiz kimseler de var..."* (el-Mü'min 40/78) buyurulması göz önünde bulundurulursa peygamberlerin sayısı ile ilgili bir rakam belirlemeksizin "Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gönderilmiş olan peygamberlerin hepsine inandım, hepsinin hak ve gerçek olduklarını kabul ettim" demek daha uygundur.

Kur'an'da adı geçen peygamberler şunlardır: Âdem, İdrîs, Nûh, Hûd, Sâlih, Lût, İbrâhim, İsmâil, İshâk, Ya'kūb, Yûsuf, Şuayb, Hârûn, Mûsâ, Dâvûd, Süleymân, Eyyûb, Zülkifl, Yûnus, İlyâs, Elyesa', Zekeriyyâ, Yahyâ, Îsâ, Muhammed.

Bunlardan başka Kur'an'da üç isim daha zikredilmiştir. Fakat onların peygamber mi, velî mi oldukları konusunda fikir ayrılığı vardır. Bunlar Üzeyir, Lokmân ve Zülkarneyn'dir.

e) Peygamberlik Dereceleri

İslâm inancına göre bütün peygamberler, peygamber olmak açısından eşittirler. Allah, her müslümana aralarında herhangi bir ayırım yapmadan bütün peygamberlere inanmayı farz kılmıştır. Hal böyle olmakla birlikte,

onların peygamberliklerini tasdik ettikten sonra aralarında derece farklılığının bulunabileceği de kabul edilir. Bu konuda Kur'an'da şöyle buyrulur: *"İşte bu peygamberlerden bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık. Allah onlardan bir kısmı ile konuşmuş, bazılarını da derecelerle yükseltmiştir..."* (el-Bakara 2/253). Âyetteki "Allah'ın derecelerle yükselttiği kişi"den kasıt, peygamberimiz Hz. Muhammed'dir. Onun diğer peygamberler arasında üstün ve eşsiz bir yeri vardır. Çünkü;

1. Hz. Peygamber yaratılmışların en üstünü ve en hayırlısı, Allah'ın en sevgili kuludur. Bir âyette *"Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz..."* (Âl-i İmrân 3/110) buyurulmuştur. Bir ümmetin en hayırlı ümmet olması, o ümmetin uyduğu peygamberinin de en üstün varlık olmasını gerektirir.

2. Onun peygamberliği bütün insanlığı kapsamına alır. Halbuki öteki peygamberler belli topluluklar için gönderilmişlerdir. Bir âyette şöyle buyurulur: *"Biz seni bütün insanlara ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik..."* (Sebe' 34/28).

3. Önceki peygamberlerin peygamberliği belli bir zaman dilimini içine alırken, onun peygamberliği kıyamete kadar sürecektir. O, son peygamberdir; ondan başka peygamber gelmeyecektir.

4. O son peygamber olunca, onun getirdiği dinin de en son ve en mükemmel din olması tabiidir. İslâmiyet önceki dinlerin hükümlerini kaldırmıştır. Kıyamete kadar en son ve en mükemmel din olarak devam edecektir. Bir âyette şöyle buyrulur: *"Bugün size dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı beğendim..."* (el-Mâide 5/3).

Hz. Peygamber'den sonra derece itibariyle Hz. Nûh, İbrâhim, Mûsâ ve Îsâ'nın içinde yer aldığı ülü'l-azm peygamberler, daha sonra resuller, daha sonra da diğer nebiler gelir.

Ülü'l-azm peygamberler, aldıkları ağır görev ve yüklendikleri sorumluluk karşısında herhangi bir yılgınlık göstermeden dini insanlara tebliğ görevini yerine getiren, bütün zorluklara göğüs germede azim ve sebat gösteren peygamberler demektir. Ülü'l-azm peygamberlerin isminin geçtiği bir âyette şöyle buyurulur: *"O, dini ayakta tutun, onda ayrılığa düşmeyin diye dinden Nûh'a tavsiye ettiğini, sana vahyeylediğimizi, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve Îsâ'ya tavsiye ettiğimizi Allah size de din kıldı..."* (eş-Şûrâ 42/13; ayrıca bk. el-Ahzâb 33/7).

f) Peygamberlik ve Vahiy

Peygamberlik ve vahiy birbirinden ayrılmayan iki kavramdır. Allah'tan vahiy almayan peygamber düşünülemez. Yüce Allah, emir, yasak, hüküm ve haberlerini peygamberine vahyetmek suretiyle yarattığı insanlara dilediğini bildirir.

Sözlükte "gizli konuşma, gönderme, emir, işaret, ilham" gibi anlamlara gelen vahiy, Allah Teâlâ'nın dilediği şeyleri peygamberlerine, mahiyeti bizce tam bilinemeyen bir yolla bildirmesi, Allah'la elçisi arasında bir çeşit gizli ve süratli haberleşme, Allah'ın elçisinin kalbine indirdiği şey demektir. Vahiy bir haldir, bir yaşayıştır. Nasıllığını ve niteliğini ancak onu yaşayan peygamber bilir. O, Allah'la peygamberi arasında bir sırdır. Ancak vahyin geliş şekilleri ve peygamberde meydana getirdiği etkiler ashap vasıtasıyla bilinmektedir.

Vahiy ile, kalpte beliren bilgi demek olan ilham arasında fark vardır. Vahiy peygambere gelir, Allah tarafından korunur ve gözetim altında peygambere ulaşır. Peygamber vahyi alırken bilinci yerindedir. İlham ise korunmuş değildir, yanılma payı vardır ve bilinç dışı olarak Allah'ın sevgili kullarının kalbinde beliriverir.

Vahyin nasıl bir olay olduğunun ve mahiyetinin insanlarca bilinemeyişi ve algılanamayışı, vahiy olgusunu inkâr etmeyi gerektirmez. Çünkü bugün pozitif bilimlerin özellikle parapsikolojinin ilgilendiği metapsişik olaylar, varlığı kabul edilen fakat net ve bilimsel olarak açıklanamayan olaylardır.

Yüce Allah bir âyette vahiy ile ilgili olarak şöyle buyurmuştur: *"Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle dilediğini vahyeder..."* (eş-Şûrâ 42/51).

Hz. Peygamber'e vahiy şu şekillerde gelmiştir:

1. Doğru rüyalar. Peygamberimiz'in gördüğü rüyalar, daha sonra gerçek hayatta aynen meydana gelirdi.

2. Peygamberimiz uyanıkken, Cebrâil tarafından vahyin onun kalbine bırakılmasıdır. Şu âyet bu çeşit bir vahiyden söz etmektedir: *"Onu, uyaranlardan olasın diye, Cebrâil, apaçık Arapça'yla senin kalbine indirmiştir"* (eş-Şuarâ 26/193-195).

3. Cebrâil'in insan şekline girerek getirdiği vahiy, vahyin en kolay şeklidir. Cibrîl hadisi diye meşhur olmuş hadis bu yolla gelmiştir.

4. Cebrâil, görünmeden çıngırak sesine benzer bir ses halinde vahyin gelmesidir. Bu çeşit vahiy, Hz. Peygamber tarafından vahyin en ağır şekli olarak nitelenmiştir. Kendisinde tehdit ve korkutma olan âyetler bu çeşit vahiyle gelmiştir. Bu çeşit vahiy gelirken, Hz. Peygamber son derece heyecanlanır, titrer, çok soğuk günlerde dahi terlerdi (Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 2).

5. Cebrâil'in Hz. Peygamber'e uyku halinde getirdiği vahiydir. Bu tür vahiyle alınan söz Kur'an değildir.

6. Cebrâil'in kendi aslî şekliyle getirdiği vahiydir. Bu şekliyle vahiy iki defa gerçekleşmiştir. Birincisi peygamberliğinin ilk günü Hira'da iken, ikincisi de mi'racda meydana gelmiştir: *"Andolsun ki, onu bir diğer defa da sidretü'l-müntehânın yanında gördü"* (en-Necm 53/13-14).

7. Vahyi, Hz. Peygamber'in doğrudan Allah'tan alması veya perde arkasından Allah'la konuşması şeklinde gerçekleşen vahiydir. Mi'racda gerçekleşmiştir.

g) Peygamberliğin İspatı

Bir peygamberin peygamberliğini ispat, ancak hiç şüphe taşımayan kesin bir delille mümkün olabilir. Bu kesin delil de, ya onun gösterdiği mûcizeyi duyu organıyla gözlemek, yahut kesin bilgi ifade eden mütevâtir bir haberle o mûcizeden haberdar olmaktır. Günümüzde bu deliller ancak Hz. Peygamber için geçerlidir. Hz. Peygamber'in ise başta Kur'an mûcizesi olmak üzere pek çok mûcizesi bize tevâtür yoluyla ulaşmıştır.

aa) Mûcize

Sözlükte "insanı âciz bırakan, karşı konulmaz, olağan üstü, garip ve tuhaf şey" anlamlarına gelen mûcize, terim olarak "yüce Allah'ın, peygamberlik iddiasında bulunan peygamberini doğrulamak ve desteklemek için yarattığı, insanların benzerini getirmekten âciz kaldığı olağanüstü olay" diye tanımlanır. Tabiat kanunlarının geçerliliğini ve etkilerini kısa ve geçici bir süre durduran mûcizenin mahiyeti, pozitif bilimlerle açıklanamaz. Aksi halde bu mûcize olmaktan çıkar ve olağan bir şey olurdu. O halde mûcize, peygamber olan kişinin, akılların alamayacağı bir olayı Allah'ın kudreti ile göstermeyi başarmasıdır. Kur'an'da mûcize terimi yerine âyet, beyyine ve burhan kavramları kullanılır.

Bir olayın mûcize sayılabilmesi için şu özellikleri taşıması gerekir:

a) Mûcize gerçekte Allah'ın fiilidir. "Peygamberin mûcizesi" denilmesi, mûcizenin onun aracılığıyla olması ve onun doğruluğunu göstermesi sebebiyledir.

b) Mûcize peygamberlerde meydana gelir. Peygamber olmayan birinin gösterdiği olağan üstülüğe mûcize denilemez.

c) Mûcize tabiat kanunlarına aykırı bir olaydır.

d) Mûcize, peygamberlik iddiasıyla birlikte bulunur. Peygamberlik iddiasından önce veya sonra olmaz.

e) Mûcize, peygamberin isteğine uygun olur. "Dağı yerinden kaldıracağım" diyen birisinin denizi yarması mûcize sayılmaz.

Kur'ân-ı Kerîm'de bazı mûcizelerden söz edilir. Bunların en meşhurları şunlardır:

a) Hz. İbrâhim, Bâbil Hükümdarı Nemrud tarafından ateşe atılmış ve ateş Allah'ın *"Ey Ateş, İbrâhim'e karşı serin ve zararsız ol"* emrine uyarak onu yakmamıştır (el-Enbiyâ 21/58-69).

b) Hz. Sâlih'in, Semûd kavminin isteği üzerine bir deve getirmesi, Semûd kavminin azarak deveyi kesmesi, buna karşılık yüce Allah'ın müthiş bir deprem ile onları yok etmesi (eş-Şuarâ 26/141-158).

c) Hz. Ya'kūb'un oğlu Yûsuf'un gömleğini kör olan gözüne sürmesi sonucu gözlerinin açılması (Yûsuf 12/92-96).

d) Hz. Mûsâ'nın elindeki asânın yılan haline gelmesi (Tâhâ 20/17-21); elini koynuna sokup çıkardığında elinin eksiksiz ve bembeyaz olması (Tâhâ 20/22; en-Neml 27/12; el-Kasas 28/32); asâsının Firavun'un huzurundaki sihirbazların ip ve sopalarını yutuvermesi (Tâhâ 20/65-70); asâsını denize vurunca denizin yarılıp, İsrâiloğulları'nın açılan yoldan geçmesi, Firavun ve ordusu geçeceği sırada denizin tekrar kapanıp onları boğması (eş-Şuarâ 26/61-66).

e) Hz. Süleyman'ın bir kuşla konuşması (en-Neml 27/20-28); karıncanın sözünü anlaması (en-Neml 27/18-19).

f) Hz. Îsâ'nın Allah'ın izniyle çamurdan kuş yapıp, onu üflediği zaman canlı bir kuş olup uçması, ölüleri diriltmesi, anadan doğma körü ve alaca hastalığına yakalanmış kimseyi iyileştirmesi (el-Mâide 5/110), havârilerin isteği üzerine gökten bir sofra indirmesi (el-Mâide 5/114-115).

bb) Diğer Olağan Üstü Haller

Diğer olağan üstü haller, olağan üstü olmak açısından mûcizeye benzerse de aralarında büyük fark vardır. Mûcize peygamberlik görevini üstlenmiş bir peygamberde meydana gelir. Mûcizede peygamberin meydan okuması da vardır. Mûcize dışındaki olağan üstülükler, peygamber olmayan kişilerde görülür. Bu tip olaylarda meydan okuma da söz konusu değildir. Ayrıca mûcize taklit edilemezken, diğer olağan üstülükler taklit edilebilir. Mûcize dışında kalan diğer olağan üstü durumlar şunlardır:

a) İrhâs. Peygamber olacak şahsın, henüz peygamber olmadan önce gösterdiği olağan üstü durumlardır. Hz. Îsâ'nın beşikte iken konuşması gibi (el-Mâide 5/110-115).

b) Keramet. Peygamberine gönülden bağlı olan ve ona titizlikle uyan velî kulların gösterdikleri olağan üstü hallerdir.

c) Meûnet. Yüce Allah'ın velî olmayan bir müslüman kulunu, darda kaldığı veya sıkıntıya düştüğü zaman, olağan üstü bir şekilde bu darlık ve sıkıntıdan kurtarmasıdır.

d) İstidrac. Kâfir ve günahkâr kişilerden arzu ve isteklerine uygun olarak meydana gelen olağan üstü olaydır.

e) İhanet. Kâfir ve günahkâr kişilerden, arzu ve isteklerine aykırı olarak meydana gelen olaydır. Meselâ, peygamberlik taslayan inkârcılardan Müseylime, tek gözü kör olan bir adama, iyi olsun diye dua etmiş, bunun üzerine adamın öbür gözü de kör olmuştur.

h) Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin İspatı

Hz. Peygamber'in, peygamberliğini ispat eden mûcizeler genellikle üç başlık altında incelenir.

aa) Mânevî (aklî) Mûcize Olan Kur'an Mûcizesi

Kur'an her çağdaki akıl sahibi insana hitap eden, akıllara durgunluk verecek derecede büyük ve ebedî bir mûcizedir. Diğer peygamberlerin mûcizeleri dönemleri geçince bittiği, onları yalnız o dönemde yaşayanlar gözlediği halde, Kur'an mûcizesi kıyamete kadar sürecek bir mûcizedir. Hz. Peygamber bir hadislerinde *"Hiçbir peygamber yoktur ki, onlara kendi zamanlarındaki insanların inandıkları bir mûcize verilmiş olmasın. Bana mûcize olarak verilen ise, ancak Allah'ın bana vahyettiğidir"* buyurmuştur (Buhârî, "İ'tisâm", 1).

Kur'ân-ı Kerîm, hem söz hem de anlam yönünden mûcizedir. O, Arap edebiyatının zirvede olduğu bir dönemde inmiş, Araplar'a kendisinin bir benzerini

getirmeleri için meydan okumuş, üslûbu, şaşırtıcı nazmı (ifadesi, lafzı), fesahat ve belâgatıyla onları âciz bırakmıştır. Ümmî olan Peygamber'in, Allah'tan aldığı vahiy ile insanlara bildirdiği Kur'an, en yüksek gerçekleri kapsamaktadır. Bilim ve tekniğin sonradan ulaştığı gerçekleri Kur'an asırlarca önceden haber vermiş, hiçbir buluş ve bilimsel gelişme, onun içeriği ile ters düşmemiştir.

bb) Hissî Mûcizeler

Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemdeki insanlara gösterdiği, duyu organlarıyla algılanabilen olağan üstü olaylara hissî mûcize denilir. Hz. Peygamber'in hissî mûcizelerinin bir kısmı kendi şahsı ile ilgilidir. Ashaptan, Hz. Muhammed'in bedenî ve ruhî özellikleri, üstün ahlâkı ve örnek davranışları ile ilgili olarak nakledilen rivayetler, bunları değerlendiren ilim adamları ve bilge kişiler nezdinde, böyle yüce niteliklerin ondan önce ve sonra hiçbir kimsede toplanmadığı yönünde kesin bir ortak kanaat oluşturmuştur. Nitekim bir yahudi iken Müslümanlığı kabul eden Abdullah b. Selâm, Hz. Peygamber'le ilk karşılaştığında: "Bu yüz asla bir yalancı yüzü olamaz" demekten kendini alamamıştır. Hz. Peygamber ömrü boyunca bu üstün nitelikleri kendisinde korumuş, inanmayanlar aşırı düşmanlıklarına rağmen onda eleştirebilecekleri bir yön bulamamışlardır. Bu da onun peygamberlik iddiasını destekleyen çok güçlü bir delil kabul edilmiştir. Çünkü yüce Allah'ın, peygamber olmadığı halde peygamberliğini ileri süren bir kimsenin şahsında bunca üstünlükleri ve erdemi toplaması, ona 23 yıl müsaade etmesi, sonra da tebliğ ettiği dini, diğer dinlere üstün kılıp düşmanlarına galip getirmesi ve ölümünden sonra eserlerini kıyamete kadar yaşatması aklen imkânsızdır. Ayrıca, Hz. Peygamber'in İslâm çağrısını ilk kez, kitap sahibi olmayan ve hikmetten anlamayan bir kavme yöneltmesi, onlara kitabı ve hikmeti açıklaması, dinî ve hukukî hükümleri öğretmesi (el-Bakara 2/151) ve onların ahlâkını mükemmelleştirmesi de onun kişiliği ile ilgili hissî mûcizeleri arasında sayılmıştır.

Hz. Peygamber'in hissî mûcizelerinin bir kısmı da şahsının (bedeni ve kişiliği) dışında meydana gelmiştir. Bu tip mûcizelerinin en meşhurları şunlardır:

a) Bir gecenin çok kısa bir anında Mescid-i Harâm'dan, Mescid-i Aksâ'ya gitmesi ile başlayan isrâ ve mi‘rac mûcizesi (el-İsrâ 17/1).

b) Ayın iki parçaya ayrılması (Buhârî, “Menâkıb”, 27; Müslim, “Münâfikūn", 8).

c) Taşın Hz. Peygamber'le konuşması (Müslim, “Fezâil”, 2).

d) İlk zamanlar yanında hutbe okuduğu hurma kütüğünün, minber yapıldıktan sonra, Hz. Peygamber'in minbere çıkışında inlemeye başlaması, bunun üzerine Hz. Peygamber'in ona yaklaşarak okşar gibi elini gezdirmesi ve kütüğün susması (Buhârî, “Menâkıb”, 25).

e) Hayber fethinde bir yahudi kadının, Hz. Peygamber'i öldürmek amacıyla, ona kızartılmış zehirli koyun eti sunması üzerine, kendisinin zehirli olduğunu koyunun haber vermesi (Buhârî, “Tıb”, 55; Müslim, “Selâm”, 18; Ebû Dâvûd, “Dıyât”, 6).

cc) Haber Şeklindeki Mûcizeler

Bu tür bir mûcize, Hz. Peygamber'in herhangi bir eğitim ve öğretimden geçmediği halde geçmiş ve geleceğe dair vermiş olduğu haberleri ifade eder. Haberî mûcizeler arasında şunlar sayılabilir:

a) Hz. Peygamber önceki ümmetlerin tarihini okumadığı halde, yahudi ve hıristiyan bilginlerinin, geçmiş peygamberler ve eski ümmetler hakkındaki çeşitli sorularını vahiyle cevaplandırmıştır.

b) Bedir Savaşı gününde, düşman ordusundan kimlerin nerede öldürüleceklerini önceden haber vermiş ve dediği gibi çıkmıştır (Müslim, “Cennet”, 17).

c) Kur'an'daki *"Yakında o (müşrik) topluluğu bozulacak ve onlar arkalarını dönüp kaçacaklardır"* (el-Kamer 54/45) âyeti Mekke'de inmiş, âyetin haber verdiği husus, Bedir Savaşı’nda gerçekleşmiştir.

d) Yine Kur'ân-ı Kerîm'deki *"Kur'an'ı sana farz kılan Allah, elbette seni dönülecek yere (Mekke'ye) döndürecektir..."* (el-Kasas 28/85) âyetinde haber verilen husus Mekke fethiyle gerçekleşmiştir.

e) Peygamberimiz bir hadislerinde *"Yeryüzü önümde dürülmüş ve onun doğusu ile batısı bana gösterilmiştir. Ümmetimin hâkimiyeti, bana dürülüp gösterildiği yerlere kadar ulaşacaktır"* (Ebû Dâvud, “Fiten”, 1) buyurmuştur. Gerçekte de öyle olmuş, İslâm'ın sesi, dünyanın her tarafına ulaşmıştır.

E) ÂHİRETE İMAN

a) Âhiret Günü ve Âhirete İman

Âhiret, sözlükte "son, sonra olan ve son gün" anlamlarına gelir.

Terim olarak âhiret, İsrâfil'in (a.s.) Allah'ın emriyle, kıyametin kopması için sûra ilk defa üflemesiyle başlayacak olan ebedî hayata denilir. İsrâfil

(a.s.) sûra ikinci defa üfleyince insanlar diriltilip hesaba çekilecek, sonra dünyadaki iman ve amellerine göre ceza ve mükâfat görecek, cennetlikler cennete, cehennemlikler cehenneme girecek ve orada kalacaklardır.

Âhirete iman, iman esaslarından olup genellikle Kur'an'da "el-yevmü'l-âhir" (son gün) şeklinde, Allah'a imanla yan yana zikredilmiştir. Bu da âhiret inancının iman esasları arasında çok önemli olduğunu göstermektedir. Allah'a ve O'nun birer yol gösterici olarak peygamberler gönderdiğine inanmak, insanların sorumlu olduğuna inanmayı da gerekli kılar. İnsandaki sorumluluk duygusu da kişiyi, yaptıklarının karşılığını göreceği âhiret hayatına inanmaya götürür.

Âhirete inanmayan kimse Kur'an âyetlerini inkâr ettiği için kâfir olur: *"...Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr ederse o tam mânasıyla sapıtmıştır"* (en-Nisâ 4/136) meâlindeki âyet bunu açıkça belirtmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok âyetinde dünya hayatının geçici, âhiretin ise ebedî olduğu, insanların dünyanın geçici zevklerine ve aldatmacalarına kanmamaları, daha hayırlı ve kalıcı olan âhiret mutluluğunu yakalamaları gerektiği vurgulanmaktadır. Bununla birlikte Kur'an, dünya hayatının da ihmal edilmemesi gerektiğini, çünkü âhiretin dünyada kazanılacağını, âhirette mutlu olmanın, dünyadaki yaşayışa bağlı bulunduğunu ifade etmektedir: *"Fakat siz (ey insanlar) âhiret daha hayırlı ve daha devamlı olduğu halde dünya hayatını tercih ediyorsunuz"* (el-A‘lâ 87/16-17), *"...Şüphesiz bu dünya hayatı geçici bir eğlencedir. Ama âhiret, gerçekten kalınacak bir yurttur"* (el-Mü'min 40/39), *"Allah'ın sana verdiğinden (O'nun yolunda harcayarak) âhiret yurdunu da iste; ama dünyadan da nasibini unutma..."* (el-Kasas 28/77).

Kur'an'da âhiret ve âhiret hayatı ile ilgili verilmiş olan pek çok isim vardır. Bu isimlerden bazıları şunlardır: el-yevmü'l-âhir (son gün, âhiret günü), yevmü'l-ba‘s (diriliş günü), yevmü'l-kıyâme (kıyamet günü), yevmü'd-dîn (ceza ve mükâfat günü), yevmü'l-hisâb (hesap günü), yevmü't-telâk (kavuşma günü), yevmü'l-hasre (hasret ve pişmanlık günü).

Peygamber Efendimiz'in de âhiret ve halleri ile ilgili pek çok hadisi vardır. Özellikle kıyamet alâmetleri, kabir hayatı, mahşer, hesap, mîzan, sırat, şefaat, cennet ve cehennemle ilgili çok sayıda hadis bulunmaktadır.

b) Âhiretin Varlığının İspatı

Âhiret hayatının mahiyeti ve âhiretteki durumlar, duyular ötesi ve gayba ait konular olduğu için, gözlem ve deneye dayanan pozitif bilimlerle ve akılla açıklanamaz. Bu konuda tek bilgi kaynağı vahiydir. Kur'an'da ve sahih hadislerde ne haber verilmişse onunla yetinilir. Bunun ötesinde aklî bir yoruma gidilemez. Çünkü âhiretteki durumlar dünyadakine benzemez. Aralarında isim benzerliğinden başka bir benzerlik yoktur. Meselâ "İsrâfil sûra üfürecek, insanların amelleri tartılacak, herkesin defteri ortaya çıkacak" denildiği zaman, hatıra dünyada bilinen bir alet, bir terazi, kâğıttan yapılmış bir defter gelmemelidir. Bunların gerçek şeklini ve iç yüzünü ancak Allah bilir. Onların varlığına inanılmalı, mahiyetleri konusunda ise yorum yapılmamalıdır.

İslâm dini ve kutsal kitabı, âhiret inancına büyük önem vermiştir. Bu sebeple Kur'an'da, hem Mekkî hem de Medenî sûrelerde, 100'den fazla terim veya deyim kullanılarak, âhiret inancı pekiştirilmiştir. Kur'an'da âhiret gününden bahsetmeyen hemen hiçbir sûre yoktur. Kur'an, âhiret fikrini, insanın düşünce ve kalbine bazan apaçık delillerle, bazan da örnekler vermek suretiyle yerleştirmeyi amaçlamıştır. Âhiret hayatından söz eden çok sayıdaki mânası apaçık âyetler ile sahih hadisler âhiretin varlığını ispat eden, bu konuda şüpheye asla yer vermeyen naklî delillerdir.

Sağlıklı düşünebilen insan; aklı, kendisinde bulunan adalet, sorumluluk, ebedîlik ve sonsuzluk duygusu ile, insanın başı boş ve amaçsız yaratılmadığı fikrinden hareketle, âhiret hayatının varlığını tabii bir şekilde kabul eder. Çeşitli Kur'an âyetleri bu hususlara açıklık getirmektedir:

1. İnsandaki adalet duygusu, âhirete inanmayı zorunlu kılar. Biz, yüce Allah'ın mutlak ve sonsuz adaletine, inanırız. Bilindiği gibi bu dünyada herkes işlediği suçun cezasını tam anlamıyla çekmemekte, birtakım haksızlıklar meydana gelmektedir. Âhirette ise durum böyle olmayacak, hiçbir şey gizli kalmayacak, hak yerini bulacak, Allah mutlak adaleti ile kötüleri cezalandıracak, iyileri de mükâfatlandıracaktır. Şu âyet iyilerle kötüleri bir tutmanın ilâhî adalete uymayacağını ortaya koymaktadır: *"Yoksa kötülük işleyenler ölümlerinde ve sağlıklarında kendilerini, inanıp iyi ameller işleyen kimseler ile bir mi tutacağımızı sandılar? Ne kötü hüküm veriyorlar? Allah gökleri ve yeri yerli yerince yaratmıştır. Böylece herkes kazancına göre karşılık görür. Onlara haksızlık edilmez"* (el-Câsiye 45/21-22). İyi ile kötünün, zalim ile mazlumun hesaplarının görüleceği o gün Kur'an'da "din günü, ceza ve mükâfat günü" diye nitelendirilmiş, bu terimin geçtiği Fâtiha sûresi beş vakit namazın her rek'atında okunarak, âhiret inancı ve adalet duygusu sürekli canlı tutulmuştur.

2. İnsandaki sorumluluk duygusu da âhirette inanmayı zorunlu kılar. Yüce Allah insanı, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlışı, hayır ile şerri ayırt eden ve seçen bir varlık olarak yaratmış, bu seçiminden dolayı da sorumlu tutmuştur. İnsanın belli davranışlarından sorumlu olması bu sorumluluğunun karşılığını göreceği bir hayatı ve yurdu gerekli kılmaktadır. Bir âyette şöyle buyurulur: *"Göğü, yeri ve ikisi arasındaki şeyleri biz boş yere yaratmadık. Bu, inkâr edenlerin zannıdır. Vay o inkâr edenlerin ateşteki haline! Yoksa biz, iman edip de iyi işler yapanları, yeryüzünde bozgunculuk yapanlar gibi mi tutacağız? Veya (Allah'tan) korkanları yoldan çıkanlar gibi mi sayacağız"* (Sâd 38/27-28).

3. İnsandaki sonsuzluk ve ebedîlik duygusu, âhirete inanmayı gerekli kılar. İnsanlık tarihi ile ilgili olarak, değişik alanlarda yapılan incelemeler, insanda bir ebedîlik ve sonsuzluk duygusunun varlığını göstermiştir. Vatanından ayrı kalmış fakat yurduna dönmek isteyen bir garip yolcu olduğu duygusu, insanda onu ebedî hayat inancına hazır tutan, yaratılıştan bir özelliktir. Bununla birlikte, dünya hayatına aşırı tutkunlukları yüzünden, âhiret inancına karşı çıkan ve bütün varlık gayelerini geçici dünya yaşantısına hapseden insanlar da olagelmiştir. Kur'an "Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır, ölürüz ve yaşarız. Bizi tüketip bitiren ancak ve ancak zamandır" diyenlerin, gerçek bir bilgiye dayanmadıklarını ifade ederek, inkârcıları ve âhireti yalanlayanları mahkûm etmiş (el-Mü'minûn 23/33-37), bu konudaki ölümsüz gerçeği şöyle hatırlatmıştır: *"De ki: Allah sizi diriltir, sonra öldürür. Sonra sizi şüphe götürmeyen kıyamet gününde bir araya toplar. Fakat insanların çoğu bilmezler. Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. Kıyametin kopacağı gün var ya, işte o gün bâtıla sapanlar hüsrana uğrayacaklardır"* (el-Câsiye 45/26-27).

4. İnsanın başı boş ve amaçsız yaratılmayışı da âhirete inanmayı gerektirir. Kur'an'da da ifade edildiği gibi insan boş yere ve amaçsız yaratılmamıştır. O, yaratılış gayesini gerçekleştirmek, yeryüzünde halife olmak, ancak kulluk etmek için yaratılmıştır. Öyleyse o bu görevleri yerine getirmekle yükümlüdür. Getirirse âhirette karşılığını da görecektir. Bir âyette şöyle buyurulur: *"Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve sizin hakikaten huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız? Mutlak hâkim ve hak olan Allah çok yücedir. O'ndan başka Tanrı yoktur. O, yüce Arş'ın sahibidir"* (el-Mü'minûn 23/115-116).

c) Âhiret Hayatının Devreleri

İnsanın ölümüyle âhiret hayatı başlar. Bu durumda âhiret, kabir (berzah) hayatı, kıyamet, ba's (yeniden dirilme), haşir ve mahşer, defterlerin dağıtılması, hesap, mîzan, sırat, şefaat, cennet ve cehennem gibi devreleri kapsamaktadır.

aa) Kabir Hayatı (Berzah)

Ölümle başlayıp yeniden dirilmeye kadar devam edecek hayata kabir hayatı denilir. Kabir hayatı "berzah" diye de anılmıştır. Bir hadiste *"Kabir, âhiret duraklarının ilkidir. Bir kimse eğer o duraktan kurtulursa sonraki durakları daha kolay geçer. Kurtulamazsa, sonrakileri geçmek daha zor olacaktır"* (Tirmizî, "Zühd", 5; İbn Mâce, "Zühd", 32) buyurularak ölümle âhiret hayatının başladığı ifade edilmiştir.

Her insan ister ölerek toprağa gömülsün, ister boğularak denizde kalsın veya yanarak külü havaya karışsın, mutlaka kabir hayatını geçirecek ve kıyamet günü diriltilecektir. Genellikle insanlar ölünce kabre konulduğundan bu gibi durumlarda da kabir hayatı ifadesi kullanılmaktadır.

İnsan öldükten sonra kabre konulunca Münker ve Nekir adında iki melek kendisine gelerek "Rabb'in kimdir?", "Peygamberin kimdir?" "Dinin nedir?" diye soracaklar, iman ve güzel amel sahipleri bu sorulara doğru cevaplar verecekler ve kendilerine cennet kapıları açılarak cennet gösterilecektir. Kâfir ve münafıklar ise bu sorulara doğru cevap veremeyecek, onlara da cehennem kapıları açılacak ve cehennem gösterilecektir. Kâfirler ve münafıklar kabirde acı ve sıkıntı içinde azap görürlerken müminler nimetler içerisinde mutlu ve sıkıntısız bir hayat süreceklerdir (bk. Tirmizî, "Cenâiz", 70). Kabir azabı ve nimeti ile ilgili olarak Kur'an'da ve sahih hadislerde çeşitli bilgiler bulunmaktadır.

bb) Kıyamet ve Kıyamet Alâmetleri

Sözlükte "kalkmak, dikilmek, ayaklanmak" anlamlarına gelen kıyamet bir terim olarak, evrenin düzeninin bozulması, her şeyin alt üst edilerek yok olması, yok olan ve ölen şeylerin yeniden yaratılıp diriltilerek ayağa kalkması ve mahşere doğru yönelmesi demektir. Bu durumda kıyamet genel bir ölümden sonra genel bir dirilişi kapsamaktadır.

Kıyametin kopması, aklın imkânsız göreceği bir olay değildir. Çünkü evrenin yaratıcısı ve yöneticisi olan Allah'ın, evrendeki düzeni bozması, dolayısıyla bugün tabiatı düzenleyen kanunların alt üst olması akıl açısından mümkündür.

Kur'ân-ı Kerîm'de kıyametin geleceğinden kuşku duyulmaması gerektiğini belirten ve kıyamet ile ilgili durumları açıklayan pek çok âyet vardır:

"İnsan kıyamet günü ne zamanmış? diye sorar. İşte göz kamaştığı, ay tutulduğu, güneşle ay bir araya getirildiği zaman! O gün insan 'kaçacak yer

neresi?' diyecektir. Hayır, hayır! (Kaçıp) sığınacak yer yoktur. O gün varıp durulacak yer, sadece Rabbinin huzurudur" (el-Kıyâme 75/6-12).

"Gökyüzü yarıldığı, yıldızlar döküldüğü, denizler birbirine katıldığı, kabirlerin içindekiler dışarı çıkarıldığı zaman, insanoğlu (yapıp) gönderdiklerini ve (yapamayıp) geride bıraktıklarını bir bir anlar" (el-İnfitâr 82/1-5).

Kur'an'da kıyamet günü; saat, vâkıa (kesin olarak meydana gelecek olan), et-tâmmetü'l-kübrâ (en büyük felâket ve belâ), hâkka (gerçek olan), gāşiye (şiddetiyle birden bire halkı saran), kāria (kapıyı çalacak gerçek) gibi isimlerle de anılmıştır.

Kıyamet günü önce müminlerin ruhları alınarak âhirete göçmeleri sağlanacak, böylece kıyamet, insanların kötüleri ve kâfirler üzerine kopacaktır (Buhârî, “Fiten”, 5; Müslim, “Fiten”, 53; İbn Mâce, “Fiten”, 24).

1. Kıyametin Kopacağı Zaman

Kıyametin ne zaman kopacağını ancak Allah bilir. Bu konuda ne Hz. Peygamber, ne ona vahiy getiren Cebrâil (a.s.), ne de zamanı gelince kıyamet olayını fiilen gerçekleştirmekle görevlendirilecek olan İsrâfil (a.s.) bu bilgiye sahiptir. Yüce Allah kıyametin kopacağı zamanı ancak kendisinin bildiğini çeşitli âyetlerde ifade etmiştir. Bu konudaki bazı âyetlerin meâli şöyledir:

"Kıyamet vakti hakkındaki bilgi ancak Allah katındadır..." (Lokmân 31/34).

"Sana kıyameti, ne zaman gelip çatacağını soruyorlar. De ki: Onun ilmi ancak Rabbimin katındadır. Onun vaktini O'ndan başkası açıklayamaz. O, göklere de yerlere de ağır gelmiştir. O size ansızın gelecektir. Sanki sen onu biliyormuşsun gibi sana soruyorlar. De ki: Onun bilgisi ancak Allah katındadır. Ama insanların çoğu bilmezler" (el-A‘râf 7/187).

Cibrîl hadisi diye bilinen hadiste de Cebrâil (a.s.) iman, İslâm ve ihsan kavramlarının ne ifade ettiğini Hz. Peygamber'e sorduktan sonra kıyametin ne zaman kopacağını sormuş ve şu cevabı almıştır: *"Bu meselede kendisine soru sorulan, sorandan daha bilgili değildir"* (Buhârî, “Îmân”, 37; Müslim, “Îmân”, 1; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 15).

Müslüman için önemli olan, kıyametin ne zaman kopacağını bilmek değil, onun kopmasıyla başlayacak olan ebedî hayata gerektiği şekilde hazırlanabilmektir. Kıyametin ne zaman kopacağını bilmek mümkün değildir. Ancak Hz. Peygamber bazı hadisleriyle onun yaklaştığını gösteren alâmetlerden insanları haberdar etmiştir.

2. Kıyamet Alâmetleri (Eşrâtü's-sâat)

Kıyamet alâmetleri, insan iradesine bağlı olması veya olmaması, kıyametin kopuşuna çok yakın bulunup bulunmaması durumu göz önünde tutularak iki başlık altında incelenir: Küçük alâmetler, büyük alâmetler. Alâmetlerin büyük veya küçük diye nitelenmeleri önemlerinden dolayı değil, açıklanan sebepten dolayıdır.

1. Küçük Alâmetler. Dinî emirlerin ihmal edilmesi ve ahlâkın bozulması gibi insan iradesine bağlı olarak büyük alâmetlerden çok önce meydana gelecek olan olaylardır. Peygamberimiz'in gönderilmesi ve onunla peygamberliğin sona ermesi, ilmin ortadan kalkıp bilgisizliğin artması, şarap içme ve zinanın açıkça yapılır olması, ehliyetsiz insanların söz sahibi olması, adam öldürme olaylarının artması, dünya malının bollaşması, zekât verecek fakirin bulunmaması gibi olaylar kıyametin küçük alâmetlerinin bazılarıdır (Buhârî, "Tefsîr", 79, "Hudûd", 20, "Fiten", 25; Tirmizî, "Fiten", 34; İbn Mâce, "Fiten", 25; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15).

2. Büyük Alâmetler. Kıyametin kopmasının hemen öncesinde meydana gelecek ve birbirini izleyecek olan olaylardır. Büyük alâmetler, tabiat kanunlarını aşan ve insan iradesinin dışında gerçekleşen olaylardır. Hz. Peygamber bir hadislerinde, *"Kıyametten önce on alâmet görmediğiniz sürece dünyanın sonu gelmez"* buyurmuş ve bu alâmetleri şu şekilde sıralamıştır (Müslim, "Fiten", 39; Ebû Dâvûd, "Melâhim", 11; İbn Mâce, "Fiten", 28):

a) Duman. Müminleri nezleye tutulmuş gibi bir duruma getiren ve kâfirleri sarhoş eden bir dumanın çıkışı ve bütün yeryüzünü kaplaması.

b) Deccâl. Bu isimde bir şahıs çıkacak ve Tanrılık iddiasında bulunacak, istidrâc denilen bazı olağan üstülükler gösterecek ve Hz. Îsâ tarafından öldürülecektir.

c) Dâbbetü'l-arz. Bu isimde bir canlı çıkacak, yanında Hz. Mûsâ'nın asâsı ve Hz. Süleyman'ın mührü bulunacak, asâ ile müminin yüzünü aydınlatacak, mühür ile kâfirin burnunu kıracak, böylelikle müminlerin ve kâfirlerin tanınmaları sağlanacaktır.

d) Güneşin Batıdan Doğması. Evrenin tek hâkimi Allah'ın emriyle güneş batıdan doğacak, bu olaydan sonra iman edenlerin imanı, kendilerine hiçbir fayda vermeyecektir.

e) Ye'cûc ve Me'cûc'ün Çıkması. Bu isimde iki topluluğun yeryüzüne dağılarak bir süre bozgunculuk yapmaları da kıyametin bir başka büyük alâmetidir.

f) Hz. Îsâ'nın Gökten İnmesi. Hz. Îsâ kıyametin kopmasına yakın gökten inecek, insanlar arasında adaletle hükmedecek, Hz. Peygamber'in dini üzere amel edecek, deccâli öldürecek, sonra da ölecektir.

g) Yer Çöküntüsü. Biri doğuda, biri batıda, biri de Arap yarımadasında olmak üzere üç yer çöküntüsü meydana gelecektir.

h) Ateş Çıkması. Hicaz taraflarında büyük bir ateş çıkacak ve her tarafı aydınlatacaktır.

Kıyamet alâmetleriyle ilgili olarak hadis kitaplarımızda pek çok rivayet ve bilgi bulunmaktadır. Âhiretle ilgili diğer konularda olduğu gibi kıyamet alâmetlerinin mahiyeti konusunda da gerçek bilgi sahibi yüce Allah'tır. Onların gerçek yüzü bilinemez. Ancak bazı yorumlar yapılabilir, mahiyeti ise Allah'a havale edilir.

3. Sûr ve Sûra Üfürüş

Kelime olarak **sûr**, "seslenmek, boru, üflenince ses çıkaran boynuz" anlamlarına gelir. Terim olarak "kıyametin kopuşunu belirtmek ve kıyamet koptuktan sonra bütün insanların mahşer yerinde toplanmak üzere dirilmelerini sağlamak için İsrâfil (a.s.) tarafından üfürülecek olan boru"ya sûr denilir. Hz. Peygamber bir hadislerinde sûrun, kendisine üflenen bir boru ve boynuz olduğunu haber vermişlerdir (Tirmizî, "Kıyâmet", 8). Fakat bu borunun mahiyeti insanlar tarafından bilinemez. Sûr da bütün âhiret hallerinde olduğu gibi dünyadaki borulara benzetilemez.

Kur'an âyetlerinden anlaşıldığına göre, İsrâfil (a.s.) sûra iki defa üfürecektir. İlkinde Allah'ın diledikleri hariç, göklerde ve yerde olan her şey dehşetinden sarsılacak (nefha-i feza'=korku üfürüşü) ve her şey yıkılıp ölecek ve kıyamet kopacak (nefha-i sâik=ölüm üfürüşü), ikincisinde de insanlar dirilecek ve mahşer yerinde toplanmak üzere Rablerine koşacaklardır (nefha-i kıyâm=kalkış üfürüşü) (en-Neml 27/87; Yâsîn 36/51; ez-Zümer 39/68; el-Hâkka 69/13-16).

İsrâfil'in sûra iki defa üfürmesi arasında geçecek zaman ise kesin olarak bilinmemektedir.

cc) Ba‘s (Yeniden Dirilme) ve Âhiret Halleri

1. Ba‘s

“Öldükten sonra tekrar dirilmek” anlamına gelen **ba‘s**, âhiret hayatının en önemli devrelerinden biridir. Kıyametin kopmasından sonra İsrâfil (a.s.) sûra ikinci defa üfürecek ve bütün canlı yaratıklar tekrar diriltileceklerdir.

Ehl-i sünnet inancına göre tekrar diriliş, hem beden hem de ruh ile olacaktır. Buna göre insan, öldükten ve çürüdükten sonra, Allah, onun bedenine ait aslî parçaları bir araya getirecek (veya benzerini yaratacak) ve ruhu buna iade edecektir. Kur'ân-ı Kerîm'deki *"Şüphesiz âyetlerimizi inkâr edenleri gün gelecek bir ateşe sokacağız. Onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe derilerini başka derilerle değiştiririz ki, acıyı duysunlar..."* (en-Nisâ 4/56) meâlindeki âyet ile hesap sırasında insanın dil, el ve ayaklarının şahitlik yapacağını bildiren âyetler (en-Nûr 24/24-25), yeniden dirilişin, ruh-beden birlikteliği ile olacağının delilleridir.

Kur'ân-ı Kerîm öldükten sonra tekrar dirilişi inkâr edenlere karşı, yeniden dirilmenin aklen mümkün olduğunu ve mutlaka meydana geleceğini ısrarla vurgulamakta ve bu konuda şu delilleri ileri sürerek, bu gerçeği ispatlamaktadır:

1. Bir şeyi yoktan var edenin, onu ikinci defa var etmesi öncelikle mümkündür. Bu tür ispata örnek olarak şu âyetler verilebilir:

"Kendi yaratılışını unutarak bize karşı misal getirmeye kalkışıyor ve: Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek? diyor. De ki: Onları ilk defa yaratmış olan diriltecek. Çünkü O, her türlü yaratmayı gayet iyi bilir" (Yâsîn 36/78-79).

"Ey insanlar! Eğer yeniden dirilmekten şüphede iseniz, şunu bilin ki, biz sizi topraktan, sonra nutfeden (sperm), sonra alakadan (aşılanmış yumurta), sonra organları önce belirsiz, (sonra) belirlenmiş canlı et parçasından yarattık ki, size (kudretimizi) gösterelim. Ve dilediğimizi belirlenmiş bir süreye kadar rahimlerde bekletiriz. Sonra sizi bir bebek olarak dışarı çıkarırız. Sonra güçlü çağınıza ulaşmanız için (sizi büyütürüz). İçinizden kimi vefat eder. Yine içinizden kimi de ömrün en verimsiz çağına kadar götürülür, ta ki bilen bir kimse olduktan sonra bir şey bilmez hale gelsin..." (el-Hac 22/5).

2. Zor bir şeyi yaratan, kolay bir şeyi elbette yaratabilir. Göklerin ve yerin yaratılması, insanın yaratılmasından daha zordur. Gökleri ve yeri yaratıp, onları bir şeye dayanmadan uzayda tutan Allah, insanı öldükten sonra

tekrar diriltmeye şüphesiz kādirdir: *"Gökleri ve yeri yaratan ve bunları yaratmakla yorulmayan Allah'ın, ölüleri diriltmeye de gücünü yeteceğini düşünmezler mi?..."* (el-Ahkāf 46/33).

Ayrıca insanın ilk yaratılışı, ikinci yaratılışına göre daha zordur. İnsanı ilkin yaratmaya kādir olan Allah, onu ikinci defa yaratmaya daha çok kādirdir: *"O ilkin mahlûku yaratıp sonra da tekrar diriltecek olandır ki, bu ona göre (birinciden) pek daha kolaydır..."* (er-Rûm 30/27).

3. Ölü bir durumda olan yeri canlandıran Allah, insanı da diriltebilir: *"...Sen yeryüzünü de ölü ve kupkuru görürsün. Fakat biz onun üzerine yağmuru indirdiğimiz zaman, o harekete gelir, kabarır, her çeşitten iç açıcı bitkiler verir. Çünkü Allah hakkın ta kendisidir. O ölüleri diriltir, yine O her şeye hakkıyla kādirdir. Kıyamet vakti de gelecektir. Bunda şüphe yoktur. Ve Allah kabirlerdeki kimseleri diriltip kaldıracaktır"* (el-Hac 22/5-7).

4. Bir şeyi zıddına çeviren onu benzerine çevirebilir. Meselâ suyun bol miktarda bulunduğu yeşil ağaçtan ateşin çıkması, âdeta imkânsız iken, ateşi yeşil ağaçtan çıkaran Allah, insanı tekrar yaratabilir: *"Yeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran O'dur. İşte siz ateşi ondan yakıyorsunuz. Gökleri ve yeri yaratan, onların benzerlerini yaratmaya kādir değil midir? Evet elbette kādirdir. O, her şeyi hakkıyla bilen yaratıcıdır"* (Yâsîn 36/80-81).

Hz. Peygamber de çeşitli hadislerinde, öldükten sonra tekrar diriltme konusunda bilgi vermiştir. O bir hadiste şöyle buyurmuştur: *"İnsanın kuyruk sokumu kemiği (acbü'z-zeneb) dışındaki her şeyi, ölümünden sonra çürüyüp yok olacaktır. Kıyamet günü tekrar diriltme bu çürümeyen parçadan olacaktır"* (Buhârî, "Tefsîr", 39/3; Müslim, "Fiten", 141, 142). Yine bu konudaki hadislerde kıyamet gününde bütün insanların diriltileceği, kabirden de ilk defa Hz. Muhammed'in kalkacağı bildirilmektedir (Buhârî, "Tefsîr", 39/3; İbn Mâce, "Cenâiz", 58). Hz. Peygamber bir hadislerinde, insanların diriltilirken ilk yaratılışlarındaki gibi olacaklarını haber vermiş (Buhârî, "Rikāk", 45; Müslim, "Cennet", 55-59), bir başka hadiste de *"Her kul, öldüğü hal üzere diriltilir"* buyurmuştur (Müslim, "Cennet", 83).

2. Haşir ve Mahşer

Sözlükte "toplanmak, bir araya gelmek" demek olan **haşir**, terim olarak yüce Allah'ın insanları hesaba çekmek üzere tekrar dirilişten sonra bir araya toplamasıdır. İnsanların toplandıkları yere mahşer veya arasât denilir. Kur'ân-ı Kerîm'de mahşerden ve bu sırada yaşanacak olaylardan bahseden pek çok âyet vardır. Bu âyetlerden birinde şöyle buyurulur: *"Allah, onları*

sanki günün ancak bir saati kadar kaldıklarını sandıkları bir durumda yeniden diriltip toplayacağı gün aralarında birbirleriyle tanışırlar. Allah'ın huzuruna varmayı yalanlayanlar elbette zarara uğramışlardır. Çünkü onlar doğru yola gitmemişlerdi" (Yûnus 10/45).

Haşir günü insanlar kendi dertlerini, hesaptan yüz akıyla çıkıp çıkmayacaklarını düşüneceklerinden yakınlarıyla bile ilgilenmeyeceklerdir. O gün müminlerin yüzleri parlayacak, kâfirlerin ise kararacaktır. Hz. Peygamber her kulun öldüğü durum üzere, iyilik üzere ölmüşse iyi, kötülük üzere ölmüşse kötü olarak diriltileceğini, yalın ayak ve ilk yaratılışları gibi haşredileceklerini bildirmiştir (Buhârî, “Rikāk”, 45; Müslim, “Cennet”, 14, 19; Tirmizî, “Tefsîr”, 18).

3. Amel Defterlerinin Dağıtılması

İnsanlar hesaplarının görülmesi için toplandıktan sonra, kendilerine dünyada iken yaptıkları işlerin yazılı bulunduğu amel defterleri dağıtılır. Bu defterlerin mahiyeti bilinmemektedir. Onlar dünyadaki defterlere benzetilemez. Kirâmen Kâtibîn adı verilen melekler tarafından yazılan bu defterler hakkında Kur'an'da şöyle buyurulur: *"Kitap ortaya konmuştur. Suçluların onda yazılı olanlardan korkmuş olduklarını görürsün. Vay halimize derler, bu nasıl kitapmış. Küçük büyük hiçbir şey bırakmaksızın hepsini sayıp dökmüş. Böylece yaptıklarını karşılarında bulmuşlardır. Senin Rabbin hiç kimseye zulmetmez"* (el-Kehf 18/49).

Amel defterleri cennetliklere sağdan, cehennemliklere soldan veya arkadan verilir. Defteri sağdan verilenlere "ashâb-ı yemîn", soldan veya arkadan verilenlere "ashâb-ı şimâl" adı verilir. Defterin sağdan verilmesi bir müjde, soldan verilmesi ise azabın habercisidir.

4. Hesap ve Sual

İnsanlar amel defterlerini ellerine aldıktan ve yaptıklarının en ince detayına kadar yazıldığını gördükten sonra Allah Teâlâ tarafından hesaba çekileceklerdir. Hesap ve sorgulama sırasında amel defterlerinden başka, insanın organları ve yeryüzündeki mevcûdat da insanın yaptıklarına şahitlik edecektir.

Zerre ölçüsü hayır işleyenin mükâfatını, kötülük işleyenin cezasını göreceği ve hiçbir adaletsizliğin söz konusu olmayacağı sorgu ve hesap sırasında insanlara şu beş şey sorulacaktır: Ömrünü nerede tükettiği, gençliğini nasıl geçirdiği, malını nerede kazandığı, nereye harcadığı, bildiklerini uygulayıp uygulamadığı (Tirmizî, “Kıyâmet”, 1).

Çeşitli hadislerde de bütün insanların, aracı olmaksızın Allah tarafından hesaba çekileceği, müminler sorulan sorulara kolaylıkla cevap verirlerken, kâfirlerin ince ve titiz bir hesap ve sorgulamadan geçirilecekleri haber verilmektedir (Buhârî, "Rikāk", 49; "Mezâlim", 2; Müslim, "Zekât", 20; "Cennet", 18).

5. Mîzan

Sözlükte "terazi" anlamına gelen **mîzan**, âhirette hesaptan sonra herkesin amellerinin tartıldığı ilâhî adalet ölçüsüdür. İç yüzü bizce bilinemeyen mîzan, dünyadaki ölçü aletlerinin hiçbirine benzemez. Tartıda iyilikleri kötülüklerinden ağır gelenler kurtuluşa erecek, hafif gelenler ise cehenneme gideceklerdir. Cehenneme gidenlerden mümin olanlar, işlediği suçun karşılığı olan cezayı çektikten sonra oradan çıkarılıp cennete girdirileceklerdir. Mîzan hakkında Kur'an'da şöyle buyurulur: *"Biz kıyamet günü için adalet terazileri kurarız. Artık kimseye, hiçbir şekilde haksızlık edilmez. (Yapılan iş) bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu (adalet terazisine) getiririz. Hesap gören olarak (herkese) yeteriz"* (el-Enbiyâ 21/47).

6. Sırat

Sırat cehennemin üzerine uzatılmış bir yoldur. Herkes buradan geçecektir. Müminler yaptıkları amellerine göre kimi süratli, kimi daha yavaş olarak bu yoldan geçecek, kâfirler ve günahkârlar ise ayakları sürçerek cehenneme düşeceklerdir. Sıratın nasıl bir şey olduğuna dair sahih hadislere rastlamak mümkün değildir. Peygamberimiz bir hadislerinde, cehennemin üzerine kurulacak sırattan ilk geçenin kendisi ve ümmeti olacağını, insanların iyi amelleri sayesinde oradan süratle geçeceklerini bildirmiştir (Buhârî, "Ezân", 129; "Rikāk", 48-52; Müslim, "Îmân", 81; İbn Mâce, "Zühd", 33).

7. Havuz

Kıyamet gününde peygamberlere ihsan edilecek havuzlar bulunacaktır. Müminler bunların tatlı ve berrak suyundan içerek susuzluklarını gidereceklerdir. Kur'an'daki *"Kuşkusuz biz sana kevseri verdik"* (el-Kevser 108/1) âyetinde geçen kevser, genellikle havuz olarak anlaşılmıştır. Bu sebeple Hz. Peygamber'in kıyametteki havuzu için "havz-ı kevser" denilmiştir.

Hadislerde bildirildiğine göre kıyamet günü her peygamberin bir havuzu olacaktır. Bu havuzdan o peygamberin kendisi ve ümmeti içecektir. Hz. Peygamber'in havuzu çok geniş, suyu sütten daha beyaz, kokusu miskten daha güzel, kadehlerinin sayısı da gökteki yıldızlardan daha çoktur. Ondan bir kere içen bir daha ebediyen susamayacaktır (Buhârî, "Rikāk", 53; "Fiten", 1; Müslim, "Fezâil", 9; Tirmizî, "Kıyâmet", 14, 15).

8. Şefaat

Âhirette bütün peygamberlerin Allah'ın izniyle şefaat etmeleri haktır ve gerçektir. Şefaat demek, günahı olan müminlerin günahlarının bağışlanması, olmayanların daha yüksek derecelere erişmeleri için peygamberlerin ve Allah katındaki dereceleri yüksek olanların Allah'a yalvarmaları ve dua etmeleri demektir.

Kâfir ve münafıklar için şefaatin hiçbir şekilde söz konusu olmadığı o günde, başta Peygamberimiz olmak üzere diğer peygamberler ve Allah'ın has kulları, *"...İzni olmadan onun katında kim şefaat edebilir?..."* (el-Bakara 2/255), *"...Onlar Allah rızâsına ulaşmış olanlardan başkasına şefaat etmezler..."* (el-Enbiyâ 21/28) meâlindeki âyetler şefaatin varlığını ortaya koyarlar. Peygamberimiz de *"Şefaatim, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir"* (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 21; Tirmizî, "Kıyâmet", 11; İbn Mâce, "Zühd", 37) buyurmuştur.

Hz. Peygamber'in bundan başka bir de genel ve kapsamlı bir şefaati vardır. Mahşerde bütün yaratıklar ıstırap ve heyecan içinde hesaplarının görülmesi için bekleşirlerken, o Allah'a dua ederek hesap ve sorgunun bir an önce yapılmasını ister. Buna "şefâat-i uzmâ" (en büyük şefaat) denilir. Peygamberimiz'in bu şefaati, Kur'an'da "makām-ı mahmûd" (övülen makam) adıyla anılır (el-İsrâ 17/79); şefâat-i uzmâ konusunda bk. Buhârî, "Zekât", 52).

Müslümanlara düşen görev, şefaate güvenip dinin gereklerini terketmek değil, şefaate lâyık olmak için çalışıp çabalamaktır.

9. A'râf

"Dağ ve tepenin yüksek kısımları" anlamına gelen **a'râf**, cennetle cehennemin arasında bulunan sûrun ve yüksek kısmın adıdır. Bilginler, a'râf ve a'râflıkların kimler olacağı konusunda farklı iki görüşe sahip olmuşlardır:

1. Herhangi bir peygamberin tebliğini duymamış olarak ölen insanlarla, küçükken ölen müşrik çocukları a'râfta kalacaklardır.

2. A'râflıklar, iyi ve kötü amelleri eşit olan müminlerdir. Bunlar cennete girmeden önce cennetle cehennem arasında bir süre bekletilecekler, sonra Allah'ın lutfuyla cennete gireceklerdir.

Kur'an'da a'râfta bulunanlarla ilgili olarak şöyle buyurulur: *"İki taraf (cennetliklerle cehennemlikler) arasında bir perde ve a'râf üzerinde herkesi simalarından tanıyan adamlar vardır ki, bunlar henüz cennete giremedikleri halde (girmeyi) umarak, cennet ehline selâm size diye seslenirler. Gözleri cehennem ehli tarafına döndürülünce: Ey Rabbimiz, bizi zalimler topluluğu ile beraber bulundurma, derler"* (el-A'râf 7/46-47).

10. Cehennem

Kelime olarak “derin kuyu” anlamına gelen **cehennem**, âhirette kâfirlerin sürekli olarak, günahkâr müminlerin de günahları ölçüsünde cezalandırılmak üzere kalacakları azap yeridir. Kur'an'da cehennem için yedi isim kullanılmıştır: Cehennem (derin kuyu), nâr (ateş), cahîm (son derece büyük, alevleri kat kat yükselen ateş), hâviye (düşenlerin çoğunun geri dönmediği uçurum), saîr (çılgın ateş ve alev), lezâ (dumansız ve katıksız alev), sakar (ateş), hutame (obur ve kızgın ateş). Bazı bilginler bu yedi ismin, cehennemin yedi tabakası olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Cehennem ve oradaki hayat, Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde tasvir edilir: Suçlular cehenneme vardıklarında, cehennem onlara büyük kıvılcımlar saçar (el-Mürselât 77/32-33), uzaktan gözüktüğünde onun kaynaması ve uğultusu işitilir (el-Furkān 25/12). İnkârcılar için bir zindan olan cehennem (el-İsrâ 17/8), ateşten örtü ve yataklarıyla (el-A‘râf 7/40-41), cehennemlikleri her taraftan kuşatan (el-Kehf 18/29), yüzleri dağlayan ve yakan (İbrâhim 14/50; el-Mü'minûn 23/104), deriyi soyup kavuran (el-Meâric 70/16), yüreklere çöken (el-Hümeze 104/7), kızgın ateş dolu bir çukurdur (el-Kāria 101/9-11). Yakıtı insanlarla taşlar olan cehennem (et-Tahrîm 66/6), kendisine atılanlardan bıkmayacaktır (Kāf 50/33). İnsanın içine işleyen bir sıcaklık ve kaynar su içinde, serin ve hoş olmayan bir kara dumanın gölgesinde bulunacak cehennemliklerin (el-Vâkıa 56/42-44) derileri, her yanışında, azabı tatmaları için başka deriler ile değiştirilecektir (en-Nisâ 4/56). Onların yiyeceği zakkum ağacı (es-Sâffât 37/64-66), içecekleri kaynar su ve irindir (el-Vâkıa 56/53-55; en-Nebe’ 78/25). Orada serinlik bulamadıkları gibi içecek güzel bir şey de bulamayacaklardır (en-Nebe’ 78/24).

Allah'ı görmekten mahrum kalacak inkârcılara (el-Mutaffifîn 83/15) Allah rahmet etmeyecek (en-Nisâ 4/137, 168), cehennem azabı ise onları ebedî olarak kuşatacaktır. Günahkâr müminler ise cehennemde ebedî kalmayacaklar, Peygamberimiz’in hadislerinde de bildirildiği gibi, cezalarını çektikten sonra cennete konulacaklardır (Buhârî, “Rikāk”, 51; “Tevhîd”, 19; Tirmizî, “Birr”, 61; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9).

Âhiret hayatının her devresinde olduğu gibi cehennem azabını ruh, beden ile birlikte çekecektir. Ancak cehennem hayatında sözü edilen, acı, ıstırap, azap, ateş vb. şeyler bu dünyadakilere benzetilemez. Bunların iç yüzünü insanların bilmesi mümkün değildir. Ancak Allah bilir.

11. Cennet

Sözlükte “bahçe, bitki ve sık ağaçlarla örtülü yer” anlamına gelen **cennet**, terim olarak “çeşitli nimetlerle bezenmiş olan ve müminlerin içinde ebedî olarak kalacakları âhiret yurdu”na denir. Cennet ve oradaki hayat sonsuzdur.

Kur'an'da cennet için çeşitli isimler kullanılmıştır. Cennetin tabakaları olması ihtimali de bulunan bu isimleri şöyle sıralayabiliriz: Cennetü'l-me'vâ (şehid ve müminlerin barınağı ve konağı olan cennet), cennet-i adn (ikamet ve ebedîlik cenneti), dârü'l-huld (ebedîlik yurdu), firdevs (her şeyi kapsayan cennet bahçesi), dârü's-selâm (esenlik yurdu), dârü'l-mukāme (ebedî kalınacak yer), cennâtü'n-naîm (nimetlerle dolu cennetler), el-makāmü'l-emîn (güvenli makam).

Kur'ân-ı Kerîm'i incelediğimiz zaman onun cenneti ve cennetlikleri şu şekilde tasvir ettiğini görürüz: Cennet, genişliği göklerle yer kadar olan (Âl-i İmrân 3/133), yakıcı sıcağın da dondurucu soğuğun da görülmeyeceği bir yerdir (el-İnsân 76/13). Temiz su, tadı bozulmayan süt ve süzme bal ırmaklarının yer aldığı cennette (Muhammed 47/15), suyu zencefille kokulandırılmış tatlı su pınarı (selsebîl) (el-İnsân 76/18) ve sonunda misk kokusu bırakan bir içecek de vardır (el-Mutaffifîn 83/25-26). Cennet içeceği baş ağrıtmayan, sarhoş etmeyen, içenlere zevk bahşeden ve bembeyaz bir kaynaktan çıkan (es-Sâffât 37/45-47) bir içecektir. İçildiği zaman sarhoş etmediği gibi ne baş dönmesi yapar (el-Vâkıa 56/19), ne günah işlemeye iter, ne de saçmalatır (et-Tûr 52/23). Cennette türlü meyveler, hurmalıklar, nar ağaçları (er-Rahmân 55/68), bağlar (en-Nebe’ 78/32), dikensiz sedir ağaçları, salkımları sarkmış muz ağaçları (el-Vâkıa 56/28-29), çeşit çeşit kuş etleri (el-Vâkıa 56/21) bulunur.

Cennetliklerin elbiseleri ince ve kalın halis ipektendir (el-Kehf 18/31; el-İnsân 76/21), süsleri altındandır (el-Kehf 18/21; el-Hac 22/23; el-Fâtır 35/33), evleri güzeldir (et-Tevbe 9/72). Cennettekilere hizmet etmek için ölümsüz gençler (vildan) dolaşır, onlar –güzelliklerinden dolayı– saçılmış birer inci sanılırlar (el-İnsân 76/19). Bunlar altın kadeh ve tepsiler dolaştırırlar, cennetliklerin canlarının istediği ve gözlerinin gördüğü her şey orada hazır bulunur (ez-Zuhruf 43/71). Cennettekilere altlarından ırmaklar akan, üst üste bina edilmiş köşkler vardır (ez-Zümer 39/20), cennetlikler için pek çok güzelliklerle nitelenmiş tertemiz eşler bulunacaktır (el-Bakara 2/25; el-Vâkıa 56/35-38; es-Sâffât 37/48-49; en-Nebe’ 78/33). Cennetliklerin hem kendileri hem de eşleri cennetin gölgelerinde tahtları üzerine kurulup yaslanırlar (Yâsîn 36/56). Allah tarafından kalplerinden kin sökülüp atılmış olan cennetlikler, kardeşler halinde, karşı karşıya tahtları üze-

rinde otururlar. Orada bunlara hiçbir yorgunluk ve zahmet yoktur (el-Hicr 15/47-48). Cennette boş ve yalan söz de işitilmez (en-Nebe' 78/35).

Cennet nimetlerinin insan akıl ve hayalinin alamayacağı güzellikte olduğunu Hz. Peygamber bir kutsî hadiste şöyle açıklamıştır: *"Cenâb-ı Hak buyuruyor ki: Sâlih kullarım için ben, cennette hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve insanın kalbinden bile geçmeyen nice nimetler hazırladım"* (Buhârî, "Tefsîr", sûre 32; Müslim, "Cennet", 1; Tirmizî, "Tefsîr", sûre 32).

Şüphesiz cennetteki nimetlerin en büyüğü Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak ve Allah'ı görmektir. Bu konuda Kur'an'da şöyle buyurulmuştur: *"... Allah'ın rızâsı ise hepsinden (bütün cennet nimetlerinden) daha büyüktür. İşte büyük kurtuluş ta budur"* (et-Tevbe 9/72).

Allah'ın Âhirette Görülmesi (Rü'yetullah). Müminler, âhirette, cennete girdikten sonra Allah'ı göreceklerdir. Bu görmenin mahiyeti hakkında kesin bilgi yoktur. Ancak bilginler Allah'ı görme olayında, bu dünyada varlıkların görülmesi için zorunlu olan şartların gerekmediğini ileri sürmüşlerdir.

Kur'ân-ı Kerîm'de *"Yüzler vardır ki, o gün ışıl ışıl parlayacaktır. Rablerine bakacaklardır"* (el-Kıyâme 75/22-23) buyurularak, âhirette müminlerin Allah'ı görecekleri haber verilmektedir. Peygamber Efendimiz de bir hadislerinde şöyle buyurmaktadır: *"Muhakkak ki siz şu ayı görüşünüz gibi, Rabbinizi de göreceksiniz. Ve o sırada izdihamdan ötürü birbirinize zarar vermiş de olamayacaksınız"* (Buhârî, "Mevâkīt", 16; "Tevhîd", 24; Müslim, "Îmân", 81; Tirmizî, "Cennet", 15).

Bir başka hadiste de, müminler cennete girdikten sonra, Allah'ın müminlere *"Daha vermemi istediğiniz bir şey var mı?"* diye soracağı haber verilmektedir. Onların bu soruya *"Daha ne isteyelim?"* diye cevap vermeleri üzerine, Allah'ın kendisini müminlere göstereceği, artık müminler için Allah'a bakmaktan daha hoş gelecek bir şeyin bulunmayacağı aynı hadiste bildirilmiştir (bk. Müslim, "Îmân", 80; Tirmizî, "Cennet", 16).

F) KAZÂ ve KADERE İMAN

a) Kazâ ve Kaderin Anlamları

Kader sözlükte "ölçü, miktar, bir şeyi belirli ölçüye göre yapmak ve belirlemek" anlamlarına gelir. Terim olarak "yüce Allah'ın, ezelden ebede kadar olacak bütün şeylerin zaman ve yerini, özellik ve niteliklerini, ezelî ilmiyle bilip sınırlaması ve takdir etmesi" demektir. Allah'ın ilim ve irade sıfatlarıyla

ilgili bir kavram olan kader, evreni, evrendeki tüm varlık ve olayları belli bir nizam ve ölçüye göre düzenleyen ilâhî kanunu ifade eder.

Sözlükte "emir, hüküm, bitirme ve yaratma" anlamlarına gelen **kazâ**, Cenâb-ı Hakk'ın ezelde irade ettiği ve takdir buyurduğu şeylerin zamanı gelince, her birisini ezelî ilim, irade ve takdirine uygun biçimde meydana getirmesi ve yaratmasıdır. Kazâ Allah'ın tekvîn sıfatı ile ilgili bir kavramdır.

b) Kazâ ve Kadere İman

Kader ve kazâya iman yüce Allah'ın ilim, irade, kudret ve tekvîn sıfatlarına inanmak demektir. Bir başka deyişle bu sıfatlara inanan kimse, kader ve kazâya da inanmış olur. Bu durumda kader ve kazâya inanmak demek, hayır ve şer, iyi ve kötü, acı ve tatlı, canlı ve cansız, faydalı ve faydasız her ne varsa hepsinin Allah'ın bilmesi, dilemesi, kudreti, takdiri ve yaratması ile olduğuna, Allah'tan başka yaratıcı bulunmadığına inanmak demektir.

Dünyada meydana gelmiş ve gelecek olan her şey, Allah'ın ilmi, dilemesi, takdiri ve yaratması ile olur. Her şeyin bir kaderi vardır. Bunun anlamı ise şudur: Yüce Allah, insanları hür iradeleriyle seçecekleri şeylerin nerede ve ne şekilde seçileceğini ezelî yani zamanla sınırlı olmayan mutlak ilmiyle bilir ve bu bilgisine göre diler, yine Allah bu dilemesine göre takdir buyurup zamanı gelince kulun seçimi doğrultusunda yaratır. Bu durumda Allah'ın ilmi, kulun seçimine bağlı olup, Allah'ın ezelî mânada bir şeyi bilmesinin, kulun irade ve seçimi üzerinde zorlayıcı bir etkisi yoktur. Aslında insanlar, Allah'ın kendileri hakkında sahip olduğu bilgiden habersizdirler ve pratik hayatta bu bilginin etkisi altında kalmaksızın kendi iradeleriyle davranmaktadırlar. Bir başka ifadeyle söylersek biz, yüce Allah bildiği için belli işleri yapmıyoruz. Bizim bu işleri yapacağımız, O'nun tarafından ezelî ve mutlak anlamda bilinmektedir. Allah, kulu seçen ve seçtiklerinden sorumlu olan bir varlık olarak yaratmış, onu emir ve yasaklarla sorumlu ve yükümlü tutmuştur. Ayrıca Allah Teâlâ, kulun seçimine göre fiilin yaratılacağı noktasında bir ilâhî kanun da belirlemiştir.

Kader konusunda bilinmesi gereken bir başka husus da şudur: Kader iç yüzünü ancak Allah'ın bilebileceği, mutlak ve kesin bir biçimde çözümlenmesi mümkün olmayan bir ilâhî sırdır. Zaman ve mekân kavramlarıyla yoğrulmuş bulunan insan aklı, zaman ve mekân boyutlarının söz konusu olmadığı bir ilâhî ilmi, irade ve kudreti kavrayabilme güç ve yeteneğinde değildir. Kader konusunu kesin biçimde çözmeye girişmek, insanın kapasitesini zorlaması ve imkânsıza tâlip olması demektir.

Kader ve kazâya inanmak iman esaslarındandır. Ancak insanlar kaderi bahane ederek, kendilerini sorumluluktan kurtaramazlar. Bir insan "Allah böyle yazmış, alın yazım buymuş, bu şekilde takdir etmiş, ben ne yapayım?" diyerek günah işleyemeyeceği gibi, günah işledikten sonra da kendisini suçsuz gösteremez, kaderi mazeret olarak ileri süremez. Çünkü bu fiiller, insanlar böyle tercih ettikleri için, bu seçime uygun olarak Allah tarafından yaratılmışlardır. Ayrıca sır olan kaderin iç yüzü Allah'tan başkası tarafından bilinemez. O halde kader ve kazâya güvenip çalışmayı bırakmak, olumlu sonucun sağlanması ya da olumsuz sonuçların önlenmesi için gerekli sebeplere sarılmamak ve tedbirleri almamak, İslâm'ın kader anlayışı ile bağdaşmaz. Allah her şeyi birtakım sebeplere bağlamıştır. İnsan bu sebepleri yerine getirirse Allah da o sebeplerin sonucunu yaratacaktır. Bu da bir ilâhî kanundur ve bir kaderdir.

c) Kader ve Kazâ ile İlgili Âyet ve Hadisler

Kader ve kazâya iman, her şeyin Allah'ın takdirine bağlı bulunduğuna işaret eden âyetlerin yanı sıra ilâhî ilmin, olmuş ve olacak tüm varlık ve olayları kuşattığını belirten âyetlerde ısrarla vurgulanmıştır. Hz. Peygamber de bazı meşhur hadislerinde kadere imanı bir iman esası olarak açıklamıştır. Kader konusu ile ilgili bazı âyetlerin meâli şöyledir:

"...O'nun katında her şey bir ölçü (miktar) iledir" (er-Ra‘d 13/8).

"...Her şeyi yaratıp ona bir nizam veren ve mukadderatını tayin eden Allah, yüceler yücesidir" (el-Furkān 25/2).

"De ki: Allah'ın bizim için yazdığından başkası bize asla erişmez..." (et-Tevbe 9/51).

Bu âyetlerden başka Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu, dilediğini sapıklığa sevkedip, dilediğini hidayete erdirdiğini, insanlar arasında ölümü O'nun takdir ettiğini bildiren âyetler de (bk. ez-Zümer 39/62; es-Sâffât 37/96; el-A‘râf 7/178; el-Vâkıa 56/60 vb.) kapsam açısından kâinatta her şeyin belli bir kadere bağlı bulunduğu, bunun da Allah Teâlâ tarafından belirlendiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Hz. Peygamber de Cibrîl hadisi diye bilinen hadiste açıklandığı gibi, kadere imanı iman esasları arasında saymıştır. Bu hadiste geçtiğine göre Cebrâil (a.s.) Peygamberimiz'e:

– *"İman nedir?"* diye sormuş, o da:

– *“Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe, hayır ve şerriyle kadere inanmandır”* cevabını vermiştir (bk. Müslim, “Îmân”, 1; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 15; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9).

Kaderin bir ilâhî sır oluşunu ve insanlar tarafından gerçek anlamda çözülmesinin imkânsızlığını göz önünde bulunduran Hz. Peygamber kader konusunu tartışan ashabını uyararak şöyle buyurmuştur: *"Siz bununla mı emrolundunuz? Veya ben bunun için mi peygamber olarak gönderildim? Şunu biliniz ki sizden önceki ümmetler bu tür tartışmalara başladıkları zaman helâk olmuşlardır. Böyle tartışmalara girmemelisiniz"* (Tirmizî, “Kader”, 1).

d) İnsanın İradeli Fiilleri ve Fiillerinin Yaratılması

aa) Allah'ın ve İnsanın İradesi

Sözlükte "seçmek, istemek, yönelmek, tercih etmek ve karar vermek" anlamlarına gelen **irade** terim olarak, “Allah'ın veya insanın ilgili seçeneklerden birini seçip belirlemesi, tayin ve tahsis etmesi” diye tanımlanır.

Allah'ın iradesi ezelîdir, sonsuzdur, sınırsızdır, herhangi bir şeyle bağlantılı değildir ve mutlaktır. İnsanın iradesi ise sonlu, sınırlı, zaman, mekân vb. şeylerle bağlantılıdır. Evrende meydana gelen her olay ve varlık, Allah'ın tekvînî (oluşumla ilgili) iradesi ile meydana gelir. Kul da Allah'ın kendisine tanıdığı sınırlar içinde fiilini seçer. Kulun fiilinde hür olması demek, hürriyetine inanması, fiili yaparken herhangi bir baskı altında olmadığını kabullenmesi demektir.

Ehl-i sünnet'in önemli iki kolu olan Eş‘arîler ve Mâtürîdîler, insanın iradesi ve bu iradenin fiildeki rolü konusunda temelde görüş birliği içinde olmuşlardır. Ancak Eş‘arîler, Allah'ın iradesinin her şeyi kuşattığını dikkate alarak, bu iradeye küllî (genel) irade adını vermişler ve böyle bir nitelendirme ile onu, kulun iradesinden ayırt etmek istemişlerdir. Mâtürîdîler ise, Allah'ın iradesine ilâhî ve ezelî irade demişler, küllî ve cüz'î irade terimlerini kulun iradesinin iki yönünü belirtmekte kullanmışlardır. Küllî irade, Allah tarafından kula verilmiş olan, yapma veya yapmamayı tercihte aracı kabul edilen seçme yeteneğidir. Cüz'î irade ise küllî iradenin, iki taraftan birine aktif biçimde yönelmesinden ibarettir. Mâtürîdîler bu sebeple cüz'î iradeye, azm-i musammem (kesinleşmiş karar), ihtiyâr (seçim) ve kasıt (yönelme) adını da verirler.

bb) İnsan İradesi ve Fiildeki Rolü

İnsanlar fiillerde gerçek bir irade hürriyetine sahiptirler. Çünkü insan bu gerçeği kendi içinde her an duymakta, yaptığı işlerde hür olduğunu hissetmektedir.

Yüce Allah, insanların irade sahibi, dilediğini yapabilir bir varlık olmasını irade ve takdir buyurmuş ve onları bu güç ve kudrette yaratmıştır. Bu sebeple insanlar kendi istek ve iradeleriyle bir şey yapıp yapmamak gücündedirler, iki yönden birini tercih edip seçebilirler. İnsanın sevabı ve cezayı hak etmesi, belli işlerden sorumlu olması bu hür iradesi sebebiyledir. Fiilin meydana gelişinde kulun hür iradesinin etkisi vardır. Fakat fiillerin yaratıcısı Allah Teâlâ'dır. Allah kulların iradeli fiillerini, onların iradeleri doğrultusunda yaratır. Bu, Allah'ın buna mecbur ve zorunlu olmasından değil, âdetullah ve sünnetullah adı verilen ilâhî kanununu yani kaderi bu şekilde düzenlemesindendir. Bu durumda fiili tercih ve seçmek (kesb) kuldan, yaratmak (halk) Allah'tandır. Kul iyi veya kötü yönden hangisini seçer ve iradesini hangisine yöneltirse Allah onu yaratır. Fiilde seçme serbestisi olduğu için de kul sorumludur. Hayır işlemişse mükâfatını, şer işlemişse cezasını görecektir.

İnsanın hür bir iradeye sahip olduğunu ve bu iradesinden dolayı sorumlu ve yükümlü bulunduğunu gösteren âyetler vardır:

"Nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim" (eş-Şems 91/7-8).

"Şüphesiz biz ona doğru yolu gösterdik. İster şükredici olsun, ister nankör" (el-İnsân 76/3).

"Kim iyi bir iş yaparsa lehine, kim de kötülük yaparsa aleyhinedir. Rabbin kullara asla zulmedici değildir" (Fussilet 41/46).

O halde insanlar, Allah'ın kulları olarak sorumluluklarını bilip doğru, iyi, güzel, hayırlı şeyler işleyip, yanlış, kötü, çirkin ve şer davranışlardan uzaklaşmalılar, böylelikle âhirette güzel karşılıklara ve mükâfatlara ulaşmaya çalışmalıdırlar.

cc) İnsanın Fiillerinin Yaratılması

İnsanın fiilleri, zorunlu (ıztırarî) fiiller ve ihtiyarî (iradeli) fiiller olmak üzere ikiye ayrılır. Nefes alışımız, kalp atışımız, midemizin sindirimi gibi zorunlu ve refleks hareketlerimizin oluşturduğu fiillere ıztırarî fiiller adı veri-

lir. Bunların oluşumunda insan iradesinin herhangi bir rolü yoktur. Dolayısıyla da insan bu fiillerden sorumlu değildir.

Yazı yazmak, oturup kalkmak, namaz kılmak veya kılmamak, hayır veya şer, iyi veya kötü bir şey işlemek gibi hür irademizle seçerek yaptığımız fiiller ise iradeli fiillerimizdir. İradeli fiillerimizin oluşumunda herhangi bir baskı ve zorlama altında değilizdir. Her ne şekilde olursa olsun bizi ve yaptıklarımızı yaratan Allah Teâlâ olduğu için, bizim her iki çeşit fiilimizi yaratan da Allah Teâlâ'dır.

Ehl-i sünnet'e göre kulların fiillerini onların iradeleri doğrultusunda yaratan Allah olduğu için, yaratma sıfatı Allah'tan başka bir varlığa verilemez. Bu sebeple kulun, fiilini kendisinin yarattığı ileri sürülemez. Çünkü bir âyette *"Allah her şeyin yaratıcısıdır..."* (ez-Zümer 39/62) buyurulmuştur. İnsanın fiili de şey kapsamındadır. Şey somut varlığı olan demektir. O halde insan fiilinin yaratıcısı da Allah Teâlâ'dır.

Buna göre insan, hür iradesi ile fiili seçer, gerekli gücü sarfeder, Allah da onun neyi seçeceğini ezelî ilmi ile bilir, bu ilmine göre irade ve takdir buyurur ve bu iradesi doğrultusunda yaratır.

e) Tevekkül

Sözlükte "güvenmek, dayanmak, işi başkasına havale etmek" anlamlarına gelen tevekkül terim olarak, hedefe ulaşmak için gerekli olan maddî ve mânevî sebeplerin hepsine başvurduktan ve yapacak başka bir şey kalmadıktan sonra Allah'a dayanıp güvenmek ve ondan ötesini Allah'a bırakmak demektir. Meselâ bir çiftçi önce zamanında tarlasını sürüp ekime hazırlayacak, tohumu atacak, sulayacak, zararlı bitkilerden arındırıp ilâçlayacak, gerekirse gübresini de verecek, ondan sonra iyi ürün vermesi için Allah'a güvenip dayanacak ve sonucu O'ndan bekleyecektir. Bunların hiçbirisini yapmadan "Kader ne ise o olur" tarzında bir anlayış tembellikten başka bir şey değildir ve İslâm'ın tevekkül anlayışıyla bağdaşmaz.

Tevekkül, müslümanların kadere olan inançlarının tabii bir sonucudur. Tevekkül eden kimse Allah'a kayıtsız şartsız teslim olmuş, kaderine razı bir kimsedir. Fakat kadere inanmak da tevekkül etmek de tembellik, gerilik ve miskinlik demek olmadığı gibi, çalışma ve ilerlemeye mâni de değildir. Çünkü her müslüman olayların, ilâhî düzenin ve kanunların çerçevesinde, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde olup bittiğinin bilincindedir. Yani tohum ekilmeden ürün elde edilmez. İlâç kullanılmadan tedavi olunmaz. Sâlih ameller işlenmedikçe Allah'ın rızâsı kazanılmaz ve dolayısıyla cennete girilmez. Öyleyse tevekkül, çalışıp ça-

balamak, çalışıp çabalarken Allah'ın bizimle olduğunu hatırdan çıkarmamak ve sonucu Allah'a bırakmaktır.

Yüce Allah bir âyette *"...Kararını verdiğin zaman artık Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah, kendisine dayanıp güvenenleri sever"* (Âl-i İmrân 3/159) buyurmuş, müminlerin bir başka varlığa değil, yalnızca kendisine güvenmelerini emretmiş, çünkü tevekkül edene kendisinin yeteceğini bildirmiştir (bk. Âl-i İmrân 3/122, 160; el-Mâide 5/11; et-Tevbe 9/51; İbrâhim 14/11; et-Tegābün 64/13; et-Talâk 65/3). Hz. Peygamber de devesini salarak tevekkül ettiğini söyleyen bedevîye *"Önce deveni bağla, Allah'a öyle tevekkül et"* (Tirmizî, "Kıyamet", 60) buyurarak tevekkülden önce tedbirin alınması için uyarıda bulunmuştur.

f) Hayır ve Şer

Sözlükte "iyilik, iyi, faydalı iş ve fayda" anlamlarına gelen **hayır**, Allah'ın emrettiği, sevdiği ve hoşnut olduğu davranışlar demektir. Sözlükte "kötülük, fenalık ve kötü iş" demek olan **şer** de Allah'ın hoşnut olmadığı, sevmediği, meşrû olmayan, işlenmesi durumunda kişinin ceza ve yergiye müstehak olacağı davranışlar demektir.

Âmentüde ifade edildiği üzere her müslüman kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanır. Yani âlemlerin yaratıcısı olan Allah Teâlâ hayrı da şerri de irade eder ve yaratır. Çünkü âlemde her şey onun irade, takdir ve kudreti altındadır. Âlemde ondan başka gerçek mülk ve kudret sahibi, tasarruf yetkisi olan bir başka varlık yoktur. İnsan, hayrı da şerri de kendi iradesi ile kazanır. Allah'ın hayra rızâsı vardır, şerre ise yoktur. Hayrı seçen mükâfat, şerri seçen ceza görecektir. Şerrin Allah'tan olması, kulun fiilinin meydana gelmesi için Allah'ın tekvînî iradesinin ve yaratmasının devreye girmesi demektir. Yoksa Allah kulların kötü filleri yapmalarından hoşnut olmaz, şerri emretmez, şerre teşrîî (dinî) iradesi yoktur.

Ehl-i sünnet'e göre, Allah'ın şerri irade edip yaratması kötü ve çirkin değildir. Fakat kulun şer işlemesi, şerri kazanması, şerri tercih etmesi ve şerle nitelenmesi kötüdür ve çirkindir. Meselâ usta bir ressam, sanatının bütün inceliklerine riayet ederek, çirkin bir adam resmi yapsa, o zatı takdir etmek ve sanatına duyulan hayranlığı belirtmek için "ne güzel resim yapmış" denilir. Bu durumda resmi yapılan adamın çirkin olması, resmin de çirkin olmasını gerektirmemektedir. Yüce Allah mutlak anlamda hikmetli ve düzenli iş yapan yegâne varlıktır. Onun şerri yaratmasında birtakım gizli ve açık hikmetler vardır. Canlı ölüden, iyi kötüden, hayır şerden ayırt edilebilsin diye, Allah eşyayı zıtlarıyla birlikte yaratmıştır.

Ayrıca insana şer ve kötü şeylerden korunma yollarını göstermiş, şerden sakınma güç ve kudretini vermiştir. Dünyada şer olmasa hayrın mânası anlaşılamaz, bu dünyanın bir imtihan dünyası olmasındaki hikmet gerçekleşemezdi. Şer Allah'ın adalet ve hikmeti gereği veya kendisinden sonra gelecek bir hayra vasıta ve aracı olmak ya da daha kötü ve zor bir şerri defetmek için yaratılmıştır.

Allah'ın kudreti ile meydana gelen her işte ya kendimiz, ya başkaları, ya da toplum için birtakım faydalar bulunabilir. Bir şeyin şer olması bize göredir. Bir âyette bu husus şöyle açıklanmaktadır: *"Umulur ki, hoşlanmadığınız bir şey sizin için hayırdır. Ve yine umulur ki, sevdiğiniz bir şey de sizin için şerdir. Siz bilmezsiniz, Allah bilir"* (el-Bakara 2/216). Bir şeyin şer sayılmasının gerçeğe ve sonuca uymayışına şöyle bir örnek verilebilir: Hz. Peygamber'in yurdundan ayrılmaya zorlanıp Mekke'den Medine'ye hicret etmesi ilk bakışta birçok kimseye şer olarak gözükmüş ise de, bu olay bir süre sonra Mekke fethi gibi iyi bir sonuca ortam hazırlamış ve nice hayırlı gelişmelere vesile olmuştur.

g) Rızık

Sözlükte "azık, yenilen, içilen ve faydalanılan şey" anlamına gelen **rızk**, terim olarak, “yüce Allah'ın, canlılara yiyip içmek ve yararlanmak için verdiği her şey” diye tanımlanır. Bu tanıma göre rızık, helâl olan şeyleri kapsadığı gibi, haram olanları da kapsamaktadır.

Ehl-i sünnet rızık konusunda şu temel prensipleri benimsemiştir:

1. Yegâne rızk veren (rezzâk-ı âlem) Allah Teâlâ'dır. Kur'an'da, *"Yeryüzünde yürüyen her canlının rızkı, yalnızca Allah'ın üzerinedir..."* (el-Hûd 11/6) buyurularak, tüm canlıların rızkını verenin Allah olduğu bildirilmiş, bir başka âyette de O'nun, dilediğine bol rızk verip, dilediğinin rızkını ise daralttığı ifade edilmiştir (eş-Şûrâ 42/12).

2. Rızkı yaratan ve veren Allah Teâlâ'dır. Kul, Allah'ın evrende geçerli tabii kanunlarını gözeterek çalışır, çabalar, sebeplere sarılır ve rızkı kazanmak için tercihlerde bulunur. Allah da onun bu tercihine ve çabasına göre rızkını yaratır. Allah'ın yegâne rızık veren olması, tembellik yapmayı, çalışmamayı, yanlış bir tevekkül anlayışına sahip olmayı gerektirmez. Kazanç için, meşrû yollardan gerekli girişimde bulunmak kuldan, rızkı yaratmak ise Allah'tandır.

3. Haram olan bir şey, onu kazanan kul için rızık sayılır. Fakat Allah'ın haram olan rızkı, kulun kazanmasına rızâsı yoktur. Bir âyette, *"Artık Allah'ın size verdiği rızıktan helâl ve temiz olarak yiyin..."* (en-Nahl 16/114) buyurularak, helâl yenilmesi emredilmiş, haram yasaklanmıştır.

4. Herkes kendi rızkını yer. Bir kimse başkasının rızkını yiyemeyeceği gibi, başka biri de onun rızkını yiyemez.

h) Ecel

Sözlükte "önceden tesbit edilmiş zaman ve süre" anlamına gelen ecel, terim olarak, insan hayatı ve diğer canlılar için belirlenmiş süreyi ve bu sürenin sonunu yani ölüm anını ifade eder.

Her ferdin ve toplumun bir eceli vardır. Ecel tek olup Allah'ın kazâ ve kaderiyledir. İnsanları dirilten, rızıklandıran ve öldüren Allah olduğundan, eceli belirleyen de O'dur. *"Aranızda ölümü takdir eden biziz..."* (el-Vâkıa 56/60) âyeti bu hususu ortaya koymaktadır.

Kur'an âyetlerinden anlaşıldığına göre, ecel ne vaktinden önce gelebilir ne de geciktirilebilir: *"Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar, ne de bir an ileri gidebilirler"* (el-A‘râf 7/34; Yûnus 10/49), *"Allah eceli geldiğinde hiçbir kimse için erteleme yapmaz..."* (Münâfikûn 63/11).

Ecel hiçbir sebeple değişmez. Bazı ibadet ve güzel davranışların ömrü artıracağına dair hadisler (bk. Süyûtî, *el-Câmiu's-sagîr*, II, 44) insanları hayırlı ve güzel işlere teşvik etmeyi amaçlayan hadisler olup, genellikle şu anlamda yorumlanmışlardır:

1. Ömrün artmasından maksat, elem ve kederden uzak, huzur ve mutluluk içinde, sağlıklı, güçlü ve kuvvetli yaşamaktır.

2. Yüce Allah bu gibi kimselerin iyilik yapacağını bildiği için ezelî planda onların ömrünü buna göre fazla belirlemiştir.

Ehl-i sünnet bilginlerine göre, öldürülen şahıs da (maktul) bütün insanlar gibi eceliyle ölmüştür. Çünkü ecel, hayatın tereddütsüz olarak son bulduğu andır. Şayet maktul öldürülmemiş olsaydı, o anda tabii veya bir başka biçimde ölecekti. Bu hususu belirleyen ilâhî iradedir. Şu halde katil o kişiyi öldürmekle onun ecelini öne almış değildir. Katilin cezayı hak etmesinin sebebi de, Allah'ın *"...Kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın ve Allah'ın yasakladığı cana haksız yere kıymayın. İşte bunlar Allah'ın size emrettikleridir. Umulur ki düşünüp anlarsınız"* (el-En‘âm 6/151) buyruğu ile yasakladığı bir şeyi işlemesi, kul olarak kendine verilen gücü kullanma hususunda dinin haram kıldığı bir davranışı isteme ve yapma yönünde seçimini yapmış olmasıdır. Onun bu seçimi üzerine de sünnetullah diye ifade edilen tabiat kanunlarına göre Allah, ölüm denen sonucu yaratmış olmaktadır. Allah'ın bu durumu ezelî ilmiyle biliyor olması, kulun iradesinin elinden alınmış olması anlamına gelmez.

FIKIH

Bölüm 4

Dördüncü Bölüm

Fıkıh

I. KAVRAM

İkinci bölümde de ifade edildiği gibi, **fıkıh** kelimesi sözlükte "bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, iç yüzünü ve inceliklerini kavramak" anlamına gelir. Terim olarak ise, hicrî ilk asırlarda zihnî çaba ile elde edilen dinî bilgilerin tamamını ifade etmişken, iman ve itikad konularının ayrı bir ilim dalı olarak teşekkül etmesine paralel olarak, ileri dönemlerde İslâm'ın fert ve toplum hayatının değişik yönleriyle ilgili şer'î-amelî hükümlerini bilmenin ve bu konuyu inceleyen ilim dalının özel adı olmuştur. Fıkhın, şer'î delillerden elde edilen fıkhî hükümleri sistematik tarzda ele alan dalına **fürû-i fıkıh**, delillerden hüküm elde etme metodunu inceleyen dalına da **usûl-i fıkıh** denir. Fıkıh ilminde uzman olan kimselere de fakih (çoğulu fukahâ) denildiğini biliyoruz. Fıkıh ferdin Allah'a, kendine ve topluma karşı amelî sorumluluklarını, beşerî ilişkilerin sübjektif, ahlâkî ve objektif (hukukî) yönlerini bütünüyle kuşattığından ve bir bakıma İslâm toplumunun dini anlama ve yaşama tarzını ve çeşitliliğini, kültür ve geleneğini temsil ettiğinden **İslâm hukuku** tabirinin ilk planda çağrıştırdığı dar ve şeklî alana göre daha kapsamlıdır. Fakat Batı'daki İslâmoloji çalışmalarının etkisiyle fıkıh yerine İslâm hukuku tabiri de eş anlamlı olarak kullanılır olmuştur.

Kur'an'ın fert ve toplum hayatına ilişkin olarak koyduğu amelî hükümler, kural ilke ve amaçlar ile bunların açıklaması, örneklendirmesi ve uygulanması mahiyetindeki Hz. Peygamber'in sünneti, İslâm'ın amelî hükümlerinin temel kaynaklarını teşkil eder. Kur'an ve Sünnet'in bu belirleyici ve yönlendirici tavrı, ferdin kişiliğine ve temel haklarına müdahale değil aksine dünya hayatında çeşitli zaaf ve sapmalara mâruz kalan insana ilâhî inayet ve rahmet elinin uzanması, onun aklî ve fıtrî temizliğinin vahiyle korunması ve desteklenmesi ve insanın dünya ve âhirette mutluluğu yakalamasına yardımcı olunması anlamını taşır. Müslümanlar ferdî, ailevî ve sosyal hayatlarını düzenlerken dinin bu yol göstericiliğinden âzami ölçüde yararlanmayı bu sebeple isterler.

Öte yandan, Kur'an ve Sünnet'te yer alan amelî hükümlerin, ilke ve amaçların anlaşılması, yorumlanması ve günlük hayatın bu çizgide düzenlenmesi konusunda İslâm toplumlarının tarihî süreç itibariyle zengin ve çok çeşitli bir tecrübe birikimine sahip olduğu, nasların açık ifadelerinin çerçevelediği ortak alan etrafında zengin bir hukuk kültür ve geleneğinin oluştuğu da bilinmektedir. Bu itibarla İslâm fıkhı bir yönüyle ilâhî tebliğle, Kur'an ve Sünnet'te yer alan açıklamalarla, bir yönüyle de müslüman hukukçuların entelektüel üretimleri, gözlem ve tecrübe birikimleri, toplumların kültür, gelenek ve vak‘alarıyla bağlantılıdır. Bu durum, İslâm fıkhının hem ilâhî inâyetten, vahyin yol göstericiliğinden, hem de beşerî çabadan, fert ve toplumların şart ve ihtiyaçlarından kopmamasının, ikisi arasında denge kurarak fert ve toplumlara mâkul, dengeli ve yaşanabilir bir hayat tarzı önerebilmesinin temel âmili olmuştur.

Bu itibarla İslâm fıkhı veya İslâm hukuku denince, sadece Kur'an ve Sünnet'in amelî hükümleri değil de İslâm toplumlarının bu ortak alan etrafında geliştirdiği hukuk kültür ve geleneği, uygulama zenginliği kastedilir. Diğer bir anlatımla İslâm fıkhı veya hukuku tabirini müslüman toplumların fıkhı veya hukuku şeklinde açmak mümkündür.

Bu arada, fıkhın hukuka göre daha kapsamlı bir kavram olduğunu da özellikle vurgulamaya ihtiyaç vardır. Çünkü hukuk beşerî ilişkileri şeklî ve objektif kurallarla ve maddî müeyyidelerle düzenlerken fıkıh ferdin yaratanla, kendisiyle ve toplumla ilişkilerini şekil ve öz, dünya ve âhiret, maddî ve mânevî müeyyide, cebrî hukuk ve sosyal baskı gibi değişik boyutlarıyla ele alır. Bu sebeple de fıkhın içinde İslâm kültür ve medeniyetinin birçok ayrıntısını, zengin bilgi ve tecrübe birikimini, fert ve toplum hayatının değişik kesitlerini bulmak mümkündür. Ancak burada İslâm fıkhının bu değişik

vecîbeleriyle ilgili ayrıntıya girilmeyecek, sadece ibadet ve şahsın hukuku (ahvâl-i şahsiyye) çerçevesinde kalan ilmihal bilgilerinin daha iyi kavranabilmesi için bunların elde edilmesinde kullanılan aslî ve tâli kaynaklar ve metotlar ile bu konudaki dinî-hukukî mükellefiyetin mahiyeti fıkhın klasik doktrin ve sistematiğinde yer aldığı şekliyle verilmekle yetinilecektir.

II. KAYNAK ve METOT

A) GENEL OLARAK

Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünneti, İslâm'ın dünya ve âhireti, fert ve toplum hayatını, inanç, ibadet, ahlâk ve hukuk konularını genel bir yaklaşımla veya özel bir ayrıntıyla kuşatan hükümlerinin kaynağını teşkil eder. Bu iki kaynakta hayatı geçmişiyle ve sonuyla aydınlatacak, ferdî mutluluğa ve sükûnete, toplumu huzur ve güvene kavuşturacak bütün ana prensipleri, açıklama ve yönlendirmeleri bulmak mümkündür. Hz. Peygamber dünya hayatına veda etmeden önce müminlere şu uyarıda bulunmuştu. *"Size iki emanet bırakıyorum ki onlara sıkı sarıldığınız sürece doğru yoldan sapmazsınız: Allah'ın kitabı ve resulünün sünneti"* (İbn Mâce, “Menâsik”, 84; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56). Ancak Kur'an ve Sünnet fert ve toplumlara takip edecekleri ana çizgiyi, koruyacakları temel değerleri, taşıyacakları mükellefiyet ve sorumlulukları göstermekle veya hatırlatmakla yetinir. Buna dinî literatürde, hidayetin bir türü olarak yol gösterici hidâyet (hidâyet-i mürşîde) denir. Bu iki kaynakta yer alan hükümleri ve gösterilen hedefleri kavrama, ondan amelî hayata ve tek tek her bir olaya ilişkin sonuç çıkarma tamamıyla Kur'an ve Sünnet'in muhatabı olan müslümanlara ait bir sorumluluktur. Bu sebeple de Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an ve Sünnet'in nasıl anlaşılacağı, bu iki kaynaktan nasıl istifade edileceği ve hangi ölçü ve usullere bağlı kalınarak hüküm çıkarılacağı hususu daima önemini korumuştur. Zaten tarihî süreç itibariyle ortaya çıkan farklı mezhep, ekol, temayül ve anlayışlar da bu zihnî ve beşerî çabanın birer örneği mesabesindedir. İslâm toplumlarının geleneği ve hukuk kültürü, çok zengin doktriner tartışmalarla dolu hacimli fıkıh literatürü de bu çaba sonucu ulaşılmış bilgileri yansıtır. Ayrıca, metinden (nas) hüküm çıkarma metodolojisini konu alan bir ilmin tarihte usûl-i fıkıh adıyla ilk defa müslümanlar tarafından kurulmuş olması da bu sürecin tabii bir sonucudur. Böyle olunca, amelî hayata ilişkin dinî hükümlerin aslî kaynağı (delil) Kur'an ve Sünnet olmakla birlikte, bu iki kaynaktaki lafızların anlaşılmasına yönelik aklî muhakeme ve yorum metotları da benzeri bir işlev yüklenmektedir.

B) DELİLLER

Fıkıh ve usûl-i fıkıh bilginleri sağlıklı bir zihinsel işlemde, araştırılan hususa dair hüküm vermeye ulaştıran veya bir hükmün kanıtlanmasını sağlayan vasıtaya, daha özel ifadeyle araştırılan hususta şer'î-amelî nitelikteki hükme ulaştıran vasıtaya delil derler. Delil, içerdiği bilginin kaynağı açısından aklî-naklî, ulaştırdığı sonuç hakkında karşı ihtimali ortadan kaldırıp kaldırmaması açısından kat'i-zannî ayırımına tâbi tutulabilir. Fıkıhta delil genelde, fıkhî bir hükmün dinî-hukukî dayanağı (edille-i şer'îyye, edilletü'l-ahkâm) anlamında kullanıldığından, hüküm kaynağı aslî deliller de, bu kaynaktan hüküm elde etmeye yarayan metotlar da çoğu zaman delil olarak adlandırılır. Bu sebepledir ki, Kur'an ve Sünnet'i anlamayı, naslarla çözümü beklenen olay arasında bağ kurmayı ve naslardan olayı aydınlatacak bir sonuç çıkarmayı hedefleyen aklî ve mantıkî metotların aynı zamanda şer'î (dinî-hukukî) delil olarak adlandırılması da bu sebepledir.

Şer'î deliller, üzerinde ittifak edilen-ihtilâf edilen deliller şeklinde bir ayırıma da tâbi tutulabilir. Naklî deliller sahibine aidiyeti (sübût) ve bir anlamı ifade ermesi (delâlet) yönüyle kat'î veya zannî olabilmektedir. Meselâ Kitap ve Sünnet bütün olarak alındığında üzerinde ittifak edilen naklî ve kat'î delil sayılabilirse de herhangi bir âyet veya hadis, belirli bir hükme delâlet yönüyle zannî, aklî-mantıkî öncüllere dayanması yönüyle de aklî delil olarak nitelendirilebilir. Nitekim Kur'an ve Sünnet ahkâmının şer'iyyât-hissiyât veya sem'iyyât-akliyyât şeklinde bir ayırıma tâbi tutulması da mümkün olmaktadır. Öte yandan bütün delillerin nakle ve akla veya sadece Kur'an'a irca edilmesi de mümkündür. Bu itibarla delillerin çeşitli adlandırma ve ayırımında bakış açısına göre değişebilir bir izâfîliğin bulunduğu görülür. Bu değişkenlik ve yoruma açıklık dinî literatürde bir hükmün şu veya bu delile dayandığı, âyet veya hadisin şu veya bu hükme delâlet ettiği şeklinde sıklıkla görülen iddiaları da haliyle yakından ilgilendirmektedir.

Fıkıh literatüründe yaygın genel kabule göre şer'î delillerden Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas aslî deliller; istihsan, istislah (mesâlih-i mürsele), istishâb, sedd-i zerâyi' gibi deliller de fer'î veya tâli deliller grubunda yer alır. Bu aslî delillerin bir diğer adı da "dört delil"dir (edille-i erbaa). Bu tür adlandırma bir bakıma, üzerinde ittifak edilen-ihtilâf edilen deliller ayırımı olarak da algılanabilir. Hatta Kur'an ve Sünnet'i delil, diğerlerini de bu iki delilden hüküm çıkarma metotları olarak değerlendirmek daha doğrudur. Akıl da bu bölümlemede bir yönden delil bir yönden de delilleri anlama ve mevcut metotları işleme melekesi konumundadır. Burada delil ve metot veya aslî delil-fer'î delil ayırımı yapılmaksızın klasik literatürde yer alan deliller ve onlardan hüküm çıkarma metotları hakkında özet bilgi vermekle yetineceğiz.

a) Kitap

Kitap, yani Kur'an Hz. Peygamber'in sünnetiyle birlikte İslâm dininin ve onun dinî-hukukî (şer'î) hükümlerinin aslî kaynağını teşkil eder. Fıkıh usulünde de İslâm hukukunun aslî ve tâli kaynakları incelenirken aslî delillerden ilk sırada kitap yer alır. Kur'ân-ı Kerîm'in sübût değeri üzerinde yani aslına uygun olarak bize ulaşmış olduğu hususunda görüş ayrılığı bulunmadığı için bütün metodolojik tartışmalar Kur'an'ın ve ona tâbi olarak sünnetin lafzının yorumlanmasına ve hükme delâletine ilişkin kurallar üzerinde yoğunlaşmıştır. Hatta fıkıh usulünün esas itibariyle, Kur'an ve Sünnet'in doğru ve tutarlı biçimde anlaşılmasını sağlayacak metot ve kuralları belirlemeyi hedefleyen bir ilmî disiplin olduğunu söylemek mümkündür.

Ancak Kur'an âyetleri İslâm'ın aslî kaynağı, Kur'an hükümleri de yine İslâm'ın aslî ahkâmı olmakla birlikte, tafsilî ve cüz'î âyetlerin bile fıkhî hükme ne ölçüde ve ne yönde delâlet ettiği hususu ciddi bir bilimsel çabayı ve metodolojiyi gerektirir. Bu itibarla âyetler, iman, ahlâk, âdâb-ı muâşeret, geçmiş toplumlardan kıssa ve öğütler, genel insanî ve aklî değerler, beşerî ilişkiler gibi konularda okuyucuya doğrudan ana fikir vermekte ve onu büyük ölçüde yönlendirmekte ise de âyetlerden sıradan okuyucunun gerek ilmihal gerekse hukuk doktrini alanında hüküm çıkarması çoğu zaman kolay olmaz. Kur'an'ın anlaşılmasında, âyetlerin lafzı kadar Kur'an'ın bütüncül anlatımı, ilke ve hedefleri, Hz. Peygamber'in açıklama ve uygulaması, fıkıh doktrin ve geleneği ayrı ayrı önem taşırlar. Öte yandan Kur'an'ın lafzından doğrudan ve açıkça anlaşılan anlamlar ile onun dolaylı anlatımı arasında da bir ayırım yapmanın gerektiği açıktır. Kur'an bu zenginlik ve ayırımlar içinde okunmazsa şahısların kendi kişisel yorum ve tercihlerini Kur'an'la irtibatlandırıp onları Kur'an'ın hükmü olarak algılaması ve neticede birden fazla çelişik görüşün Kur'an'a dayandırılması yanlışlığı ortaya çıkabilir.

b) Sünnet

Sünnet fıkıh usulünde, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve onayları (takrir) demek olup İslâm dininin Kur'ân-ı Kerîm'den sonraki ikinci ana kaynağını teşkil eder. Fıkıh dilinde, özellikle de ilmihal literatüründe sünnet ise, Hz. Peygamber'in yolunu izleyerek yapılan fakat farz ve vâcip kapsamında olmayan fiiller anlamındadır.

Hz. Muhammed'in peygamber sıfatıyla söylediği sözler ve yaptığı işler ile devlet başkanı, ordu kumandanı, üst yargı mercii veya toplumun bir ferdi olarak söyledikleri ve yaptıkları arasında da belirli bir ayırımın yapılması

gerektiği açıktır. İslâm âlimleri, Hz. Peygamber'in hangi tasarrufunu hangi sıfatının gereği olarak yaptığı konusunda farklı nitelendirme ve değerlendirmelere sahip iseler de böyle bir ayırımı İslâm dininin ikinci aslî kaynağı olan sünnetin, dolayısıyla İslâm'ın anlaşılmasında elzem bir usul olarak görürler. Sünnetin fonksiyonunun sadece Kur'an'ı açıklama ve Kur'an hükümlerinin uygulanmasını örneklendirme ile sınırlı tutulması veya Kur'an yanında ikinci ve müstakil bir dinî hüküm kaynağı sayılması konuları da âlimler arasında tartışmalıdır. Öte yandan bir hadisin içeriği kadar sübûtu yani Hz. Peygamber'e aidiyeti de İslâm bilginleri arasında derinlemesine araştırmalara konu olmuş, bu yönde birtakım ölçüler geliştirilmiş, bazı ayırımlar da yapılmıştır. Sonuç itibariyle bu ayırım ve tartışmalar, Resûl-i Ekrem'in herhangi bir söz veya fiilinin farklı şekillerde ve yönlerde yorumlanmasının da ana sebebini teşkil etmiştir. Diğer bir ifadeyle İslâm âlimleri arasında Hz. Peygamber'in sünnetine uyma, onu delil ve örnek alma konusunda bir görüş ayrılığı mevcut değildir. Görüş ayrılığı sünnetin nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği konusundadır.

Fıkıh kültüründe yer alan bazı bilgilerin hadis kitaplarında yer alan bazı hadislere aykırı gibi görünmesi, âlimlerin Hz. Peygamber'in sünnetinin sübûtu, hükme delâleti, mahiyeti ve gayesi konusunda farklı değerlendirmelere sahip oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu sebeple de bir konuda mevcut bütün hadisleri gözden geçirmeden veya fıkıh literatüründe ve geleneğindeki söz konusu ayırımları, sünnetle ilgili yaklaşım farklılıklarını ve tartışmaları bilmeden, bir hadisten ilk bakışta anlaşılan anlamı esas alıp fakihlerin buna aykırı düşen görüşlerine eleştiri getirmek yanıltıcı olabilir. Bu sebeple de Kur'an ve Sünnet İslâm dininin, İslâm akaid ve fıkhının iki aslî kaynağı olmakla birlikte bu iki kaynağı anlama ve yorumlamada belirli ilmî metotların takip edilmesi, bu kaynaklar etrafında oluşan bilgi birikiminin, fıkıh kültür ve geleneğinin göz önünde bulundurulması kaçınılmaz olmaktadır.

c) İcmâ

Fıkıh usulü terimi olarak **icmâ’** "Muhammed (s.a.) ümmetinden olan müctehidlerin Hz. Peygamber'in vefatından sonraki herhangi bir devirde şer‘î bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleridir" şeklinde tanımlanır. Tanım, icmâın oluşmuş sayılabilmesi için hangi şartların arandığı konusunda da fikir vermektedir. Bu anlamıyla icmâ, fıkhın kaynakları arasında üçüncü sırayı tutar.

İcmâ müctehidlerin, şer‘î bir meselenin hükmüne dair görüşlerini aynı yönde olmak üzere tek tek açıklamaları yoluyla meydana gelebileceği gibi

(sarih icmâ), şer'î bir mesele hakkında bir veya birkaç müctehid görüş belirttikten sonra, bu görüşten haberdar olan o devirdeki diğer müctehidlerin açıkça aynı yönde kanaat belirtmemekle birlikte itiraz beyanında da bulunmayıp sükût etmeleri suretiyle de (sükûtî icmâ) oluşabilir. İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğuna göre, sarih icmâ, kesin ve bağlayıcı bir kaynaktır. Sükûtî icmâın bağlayıcı delil olup olmayacağı ise fakihler arasında tartışmalıdır.

İcmâ teorisinin İslâm muhitinde hicrî II. asrın sonlarından itibaren oluşmaya başladığı ve icmâda aranacak şartlarla ilgili birçok ayrıntının, icmâın temelini teşkil eden ictihad müessesinin işlemez hale geldiği dönemlerde belirlenmiş olduğu dikkate alınırsa, icmâın misyonunu fıkıh usulü eserlerinde anılan tüm şartları taşıyan bir fikir birliğinin gerçekleşmesi durumu ile sınırlı tutmamak gerekir. Sahâbe döneminde, özellikle ilk iki halife zamanında icmâ kavramının temelindeki düşünceye uygun bulunan ictihad birliği örneklerine bolca rastlanabildiği halde, daha sonraki dönemlerde gerek naslardan açıkça anlaşılabilecek sonuçların o zamana kadar şekillenmiş olması, gerekse müctehidlerin değişik beldelere dağılmış bulunmaları sebebiyle bu tarz bir fikrî ittifakın gerçekleştiği kolayca söylenemez. Nitekim fıkıh usulü eserlerinde icmâın bağlayıcılık gücü meselesi ele alınırken bu açıdan icmâlar değişik derecelendirmelere tâbi tutulmakta ve hemen herkesin bağlayıcı saydığı ve inkârı küfrü gerektiren icmâ, işaret edilen döneme inhisar etmektedir. İmam Şâfiî de teorik olarak icmâ kavramını her devir için geçerli saymakla birlikte pratikte kesin icmâ iddiasının ancak naslarda açıkça düzenlenmiş ve İslâm dinin temel hükümlerinden olan (öğle namazının dört rek'at oluşu, şarabın haram oluşu gibi) hususlarla sınırlı olduğunu belirtmektedir.

Bu durumda icmâın misyonunu iki ana noktada özetlemek uygun olur: 1. İslâm dinini simgeleyici özellikteki temel hükümlerin korunması. Naslarla düzenlenmiş pek çok konuda -farklı anlayışa elverişli olduğundan- müctehidler farklı hükümler çıkarılabilmişlerdir; fakat bazı naslardan çıkarabilecek sonuçlar bakımından İslâm ümmetinin Resûlullah döneminden itibaren ortak bir anlayışı benimseye geldiği de görülür. Gerçekten, İslâm tarihinin her döneminde ve tüm İslâm coğrafyasında, -mezhep ve anlayış farklılıkları ne ölçüde olursa olsun- farklılık göstermeyen ve değişikliğe uğramayan ortak hükümlere rastlanır ki, bu hükümler naslara dayanır; icmâın fonksiyonu ise bunların korunmasına yöneliktir. 2. İctihadî meselelerde olabildiğince uygulama birliğinin sağlanması. İslâm'da ictihad serbestisi bulunmakla beraber, gerek dinî yaşantının kendi içinde tutarlılığının, gerekse yargı birliğinin sağlanması amacı ile, bilimsel tartışmalar ve kazâî uygulamalar ışığında doğruya en yakın ictihadın belirmesi için çaba sarfedilebilir. İşte bu yönde yapı-

lacak sistemli bir çalışma ile büyük çoğunluğun görüşü sağlıklı bir biçimde ortaya çıkarılabilirse icmâ müessesesinin temelindeki düşünceden yararlanılmış olur. İlmî kanaatlerin belirgin hale gelmesini ve büyük çoğunluğun görüşünün ortaya çıkmasını sağlayacak bir fıkıh akademisinin, yine kazâî uygulamalar ışığında en elverişli çözümün benimsenmesine zemin hazırlayacak bir yüksek yargı mekanizmasının oluşturulması, bu düşünceden yararlanmanın en uygun yolları arasında anılabilir. Ancak muhalif müctehid bulunduğu müddetçe gerçek/bağlayıcı icmâdan söz edilemez.

d) Kıyas

Fıkıh usulü terimi olarak **kıyas**, "naslarda (Kitap ve Sünnet'te) hükmü bulunmayan fıkhî meseleye, aralarındaki illet (gerekçe) birliği sebebiyle, naslarda düzenlenmiş meselenin hükmünü vermek" şeklinde tanımlanır. Kıyas işlemini meydana getiren unsurlara "erkânü'l-kıyas" (kıyasın rükünleri) denir. Bu rükünler şunlardır: 1. Asıl. Hükmü nas tarafından belirlenmiş fıkhî olay. 2. Fer'. Hükmü nas tarafından belirlenmemiş fıkhî olay. 3. Aslın hükmü. Asıl hakkında sabit olan ve kıyas yoluyla fer'e de uygulanmak istenen hüküm. 4. İllet. Asla ait hükmün konmasına esas teşkil eden özellik. Kıyas yoluyla fer' için belirlenen hüküm ise kıyasın rüknü değil, kıyas işleminin sonucu ve semeresidir. Meselâ, mûrisi öldüren vârisin mirastan mahrum olacağı hükmü nas ile belirlenmiştir (bk. Ebû Dâvûd, "Diyât", 18; Dârimî, "Ferâiz", 41). Mûsîyi (vasiyet edeni) öldüren mûsâ-lehin (vasiyet alacaklısının) vasiyetten mahrum olup olmayacağı ise nas ile belirlenmiş değildir. Birinci olaydaki mahrumiyet hükmünün illeti, kişinin suç işleyerek (mûrisin canına kastederek) bir hukukî sonucu zamanından önce meydana getirmeye yönelmesidir. İkinci olayda da aynı illet mevcuttur. Şu halde aralarında illet birliği bulunan bu iki benzer olaydan nas tarafından düzenlenmiş olanın hükmünü naslarda düzenlenmemiş olana da vermek gerekir. Böylece, naslarda mûsîsiyi öldüren mûsâ-leh hakkında özel bir hüküm bulunmadığı halde, kıyas yoluyla böyle bir kimsenin vasiyetten mahrum olacağına hükmedilmiş olur.

Yukarıda anılan rükünlerin bulunması, kıyas işleminin varlığından söz edilebilmesi için gerekli olmakla beraber, bu rükünlerin bulunması yapılan kıyasın geçerli olduğuna hükmetmek için yeterli değildir. Kıyas işleminin sıhhatli ve hukuken geçerli sayılabilmesi için bazı şartları taşıması gerekir. Bunlar her bir rükünde aranan şartlar şeklinde olmak üzere fıkıh usulü eserlerinde detaylandırılarak incelenmiştir. Tartışmalar daha çok illet ile ilgili şartlarda yoğunlaşır. Aslın hükmünün benzer bir mesele olan fer'e taşınılabilmesi için ortak bağ olan illetin açık, belirli, istikrarlı, uygun ve geçişli bir

vasıf olması şartları aranarak nasların yorumunda keyfîlik ve tutarsızlık önlenmek, hukukî objektiflik ve güven sağlanmak istenmiştir.

Batı hukuk metodolojisi incelemelerinde de, kanunda özel olarak düzenlenmemiş meseleleri çözümlerken (kanun boşluklarını doldururken) -kanun koyucu tarafından başka bir yol öngörülmemişse- yargıcın başvurabileceği imkânların başında kıyas metodunu uygulamanın yer aldığı kabul edilmektedir. Ancak, kanun boşluklarının doldurulmasında kıyasa başvurulması ile, bizzat kanun koyucunun kıyasen uygulanacak hükümlere atıfta bulunması ve kanunun yorumlanmasında kıyas metodundan yararlanma gibi durumları birbirine karıştırmamak gerekir.

Kıyasın İslâm hukuk metodolojisinde çok önemli bir yere sahip olmasına ve fıkıh usulü müelliflerince çok önce ayırımlara (kıyâs-ı şebeh, kıyâs-ı ille vb.) ve tetkiklere tâbi tutulmasına karşın, özellikle illet konusundaki aşırı teorik yaklaşımlar ve ictihad müessesesinin faal olmayışı sebebiyle, kıyas metodunun verimli biçimde işletilemediği gözlenmektedir.

Öte yandan, İslâm hukuk terminolojisinde ve özellikle Hanefî fıkıh ve fıkıh usulü eserlerinde kıyasın daima teknik ve dar anlamda (cüz'îden cüz'îye geçiş, temsil, analogie anlamında) kullanılmadığına, pek çok yerde kıyasın genel kaide veya nastan çıkan genel nitelikli hüküm anlamına geldiğine, dolayısıyla buradaki istidlâlin külden cüze geçiş tarzında olduğuna dikkat edilmelidir. Buna göre, özellikle Hanefî fıkıh literatüründe "kanunî kıyas"tan çok "hukukî kıyas"ın ağırlıklı olarak işletilen bir istidlâl yolu olduğu görülmektedir. İmam Şâfiî'nin kıyas ve ictihad kavramlarını eş anlamlı olarak kullandığı dikkate alınırsa, onun metodolojisinde de kıyasın cüz'îden cüz'îye geçiş ile sınırlı olmayıp, genel fıkıh kaidelerini ve ilkelerini fıkhî olaylara uygulayarak sonuca ulaşma (istislâh) metodunu da içine alacak bir kapsamda olduğu söylenebilir.

e) İstihsan

İstihsan, müctehidin bir meselede, özel bir delil sebebiyle, o meselenin benzerlerinde verdiği hükümden vazgeçip başka bir çözümü benimsemesi, ya da iki farklı kıyas imkânı bulunduğunda, ilk bakışta dikkat çekmeyen kıyası (kapalı kıyası) gerekçe birliği açısından daha güçlü bulduğu için açık kıyasa tercih etmesidir. Buna göre, istihsan çeşitlerini iki gruba ayırmak mümkündür: 1. Genel hükümden istisna yoluyla yapılan istihsan. 2. Kapalı kıyas istihsanı.

Genel hükümden istisna yoluyla yapılan istihsanı şöyle açıklamak mümkündür: Nassın genelinden çıkan anlamın veya fıkıhta yahut bir mez-

hepte benimsenmiş yerleşik kuralın bazı durumlarda katı biçimde uygulanması, fıkhî hükümlerin genel amaçları ve ilkeleri ile bağdaşmaz. İşte bu durumda, fakihin benzeri durumlara uyguladığı hükümden vazgeçip başka bir çözümü benimsemesi özellikle Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde özel bir metot olarak ele alınmış ve "istihsan" adı ile anılmıştır. Meselâ, Hanefî fıkhında benimsendiği şekliyle, *"Hz. Peygamber şartlı alışverişi yasakladı"* hadisinin genelinden çıkan anlama ve (esasen bu ve benzeri hadislerden çıkarılmış bulunan) sözleşmelerde ileri sürülen şartların geçersiz sayılacağı yönündeki kurala sıkı biçimde uyulması halinde, akid hukukunda taraflara kolaylık ve yarar sağlayan bazı çözümlere imkân tanınmamış ve bu konudaki nasların asıl amacı gerçekleştirilememiş olacaktır. İşte Hanefî fakihler bu naslardaki yasağın asıl gerekçesinin taraflar arasında çekişmeye yol açma ihtimali olduğunu dikkate alarak akid esnasında ileri sürülen şartın örf ve âdet haline gelmiş olması halinde, (niza ihtimali ve dolayısıyla yasağın gerekçesi ortadan kalkmış olacağından) istihsanen bu tür şartları câiz saymışlardır.

Kapalı kıyas istihsanı ise bir meseleye çözüm aranırken, birbiriyle çatışan ve biri açık diğeri kapalı iki kıyas imkânı bulunan durumlarda gerçekleşir.

Genel hükümden istisna yoluyla yapılan istihsan, müctehidi benzeri meselelerdeki hükümden vazgeçip başka bir hüküm vermeye yönelten gerekçe açısından bazı ayırım ve adlandırmalara tâbi tutulur. Bir meselenin benzerlerinde uygulanan genel hüküm, o meseleye dair özel bir nas sebebiyle, icmâ veya örf sebebiyle terkedilebileceği gibi, genel kuralın katı biçimde uygulanmasının sıkıntıya yol açması, kamu yararına aykırı düşmesi hallerinde de genel kural terkedilip dinin genel ilke ve amaçlarının da yardımıyla münferit ve istisnaî çözümler üretilir. Bu itibarla istihsan, kuralların katılığı ve genelliği ile olayların değişkenliği ve çeşitliliği arasında dengeyi kuran bir hakkaniyet hukuku görünümündedir. Özellikle Hanefî fakihleri istihsan metoduna sıklıkla başvurmuşlardır.

Ayrıca istihsan kavramının "hakkaniyet", "hüsnüniyet", "hakkın kötüye kullanılmaması", "kolaylık" gibi hukuk ilke ve kavramlarının yoğun biçimde uygulanmasına imkân veren zengin bir içeriğe sahip olduğu da söylenebilir. İstihsanın genellikle Hanefî ve Mâlikî mezheplerine özgü bir delil olduğu fikri yaygın olmakla birlikte, furû-i fıkıh eserlerini inceleyenler, birçok yönüyle bu metodun -isim belirtilmeksizin- diğer mezheplerce de benimsenmiş olduğunu görürler.

f) İstislâh (Mesâlih-i Mürsele)

İslâm hukuk terminolojisinde **maslaha** terimi geniş anlamda kullanıldığında, hem "yarar sağlama"yı hem "zararı savma"yı ifade eder.

Maslahanın bu iki yönü ayrı ayrı anlatılmak istendiğinde birincisi için "celbü'l-menfaa" (veya celbü'l-maslaha), ikincisi için "der'ü'l-mefsede" veya "def'ü'l-mefsede" tabiri kullanılır. İslâm bilginleri İslâm dinindeki hükümlerin, kulların dünyevî ve uhrevî menfaatlerini sağlama ve onları dünyevî ve uhrevî zararlardan koruma amacını hedeflediği, yine şâriin emrettiklerinin kulların yararına, yasakladıklarının da kulların zararına olduğu noktasında fikir birliği içindedirler. Ancak naslarda tüm olayların hükmü özel olarak belirlenmiş olmadığı için, karşılaşılan yeni olayların imkân varsa kıyas yoluyla, kıyasın mümkün olmadığı durumlarda naslardan çıkan genel ilkelere göre hükme bağlanmasına ihtiyaç vardır. İşte, -yorum yoluyla da olsa- nasların kapsamına girmeyen ya da "illet" bağı kurularak (kıyas yoluyla) nasta düzenlenmiş bir olaya bağlanamayan fıkhî bir meselenin hükmünü İslâm fıkhının genel ilkelerine göre belirleme yöntemine "istislâh", bu metodu uygulayarak hükme ulaşırken esas alınan maslahatlara da "mesâlih-i mürsele" denir.

İstislâh, hukuk kuralları ile toplumsal vâkıa arasında dengenin kurulmasına, nasların ilke ve amaçları ile kamu yararının birlikte gözetilmesine ve bu uyum içerisinde çözümler üretilmesine imkân vermekte olduğundan fıkıh usulünde fevkalâde önemi hâiz olmuştur. Bu metodu daha çok Mâlikî fakihlerinin kullandığı bilinmekle birlikte diğer mezheplerin de benzeri metotlar kullanarak nasların yorum ve uygulanmasında aynı esnekliğe ulaştıkları görülür. Meselâ Hanefî fıkhında istihsan böyle bir işlev de görmüştür.

g) Örf ve Âdet

Örflerin hukuk kurallarına benzeyen ve hukuk kurallarından farklılıklar gösteren yönleri vardır. Bu benzerlik ve farklılıklar bir yana, örfün sosyal bir norm olduğu, hukukun da sosyal hayatın bir formu olduğu dikkate alınırsa, örf ile hukuk arasında derin bir ilişkinin bulunduğu görülür. Nitekim bir sosyal norm niteliği taşıması itibariyle örflerden teamül hukuku meydana gelebilmektedir. İşte, yetkili bir makamın yazılı olarak açıklanmış iradesi değil mâşerî vicdanın kanaati olarak ortaya çıkan ve yazılı hukuk kurallarından ayrı olarak hukuk normu görevi üstlenen örf ve âdet kurallarının tümü örf ve âdet hukukunu meydana getirmektedir.

Kur'an ve Sünnet'in hukukî düzenlemelerinde, sosyal realitenin ve insanların alışkanlıklarının göz ardı edilmediği, köklü değişikliklerde tedrîcîlik metodunun uygulandığı, kendi ilkelerine ters düşmeyen kurum ve kuralların ise korunduğu görülür. Hz. Peygamber'in bu konudaki tavrı ve uygulamaları ışığında fakihler de, ictihadlarında ve kazâî kararlarında örf ve âdeti olabildiğince dikkate alarak hüküm verme usulünü benimsemişlerdir. Bununla birlikte klasik dönem İslâm hukuk metodolojisinde (fıkıh usulü eserlerinde) özellikle örf ve âdete yer verilmemiştir. Bir başka anlatımla, İslâm hukukunun "doğrudan" kaynakları arasında yer alamayan örf ve âdet, hüküm çıkarmada üstlendiği rolü daha çok istihsan ve istislâh gibi metotlar aracılığıyla yerine getirmiştir. Bununla birlikte ileri dönem fıkıh usulü literatüründe örf ve âdet hukukun yardımcı bir kaynağı olarak ele alınır. Fakihlere göre bir toplumdaki örf ve âdetin geçerliliği için onun yaygın ve sürekli olması, nasların lafzına ve ruhuna yani İslâm hukukunun temel ilkelerine aykırı düşmemesi gerekir. Bu şartları taşıyan örfe sahih örf, taşımayana da fâsid örf adı verilir.

h) İstishâb

Fıkıh usulü terimi olarak **istishâb**, daha önce varlığı bilinen bir durumun –aksine delil bulunmadıkça– varlığını koruduğuna hükmetme yöntemidir. İstishâb metodunun temelini, İslâm hukukunun en kapsamlı beş genel kuralından biri olan "el-yakīnü lâ yezûlü bi'ş-şek" (*Mecelle*'deki ifadesi ile "Şek ile yakīn zâil olmaz" (madde 4) kaidesi oluşturur. Buna göre, kesin olarak varlığı (ya da var olmadığı) bilinen bir durumun değiştiğine dair delil bulunmadıkça o duruma göre hükmedilmesi asıldır; bir tereddüt sebebiyle o hüküm ortadan kaldırılamaz ve o durum için yeni delil istenmez. Meselâ, ayıptan sâlim olduğu şartı ile bir mal satın alındığında, alıcı ayıp bulunduğu iddiası ile malı iade etmek isterse ve satış sırasında ayıbın bulunup bulunmadığı hususunda ihtilâf çıkarsa, bunu ispat külfeti alıcıya aittir. Çünkü asıl olan malın ayıptan salim olmasıdır.

İstishâb, önceden varlığı bilinen hüküm itibariyle üç nevidir:

a) İbâha-i Asliyye İstishâbı. Buna göre bir şeyden yararlanma veya bir davranışta bulunma hakkında naslarda özel bir hüküm yoksa veya kıyas yahut istislâh yoluyla naslardan bu hususta özel bir sonuç çıkmıyorsa, "Eşyada aslolan mubahlıktır" prensibine göre o şeyden yararlanmanın veya o işi yapmanın mubah olduğu sonucuna ulaşılır. Bu tarz hüküm verme metoduna "istishâb" denir.

b) Berâet-i Zimme İstishâbı. Bir kimsenin borçlu veya suçlu olduğuna dair delil bulunmadıkça borçsuz ve suçsuz kabul edilmesi esastır. Buna göre, alacaklı olduğunu iddia eden kimse bunu isbat edemediği takdirde davalının borçlu olmadığına; yine, suç işlediği iddia edilen kişinin bu fiili isbat edilmedikçe aynı prensibe göre suçlu olmadığına hükmedilir.

c) Vasıf İstishâbı. Şer'an varlığı kabul edilen bir hükmün, sebebinin ortadan kalktığı ispat edilmediği sürece sabit sayılması esastır. Meselâ, satım ve mirasçılık gibi bir mülkiyet sebebine binaen sabit olan mülkiyetin, geçerli bir nikâh akdinden sonra kurulan evlilik bağının, aradan ne kadar zaman geçerse geçsin, ortadan kalktığını gösteren bir delil olmadığı sürece devam ettiğine hükmedilir.

ı) Sahâbe Sözü.

Fıkıh usulü bilginlerine göre, Hz. Peygamber'e yetişip ona iman etmiş ve örfen arkadaş denebilecek bir süre onunla birlikte bulunmuş kimseye **sahâbî** denir. Sahâbeden intikal eden fetvaların ve onların fıkhî görüşlerinin şer'î bir delil sayılıp sayılmayacağı fakihler arasında ayrı bir tartışma konusu olmuştur. Rey ve ictihad ile bilinemeyecek konularda sahâbe sözünün sünnet kapsamında değerlendirilmesi, rey ve ictihad ile bilinebilecek konularda ise sahâbî sözünün bağlayıcı sayılmaması görüşü hâkimdir. Bununla birlikte daha sonraki dönem müctehidleri, hüküm verirken sahâbeden nakledilen fetvalara ayrı bir değer atfetmişler özellikle tüm sahâbî görüşlerinin dışına çıkmamaya özen göstermişlerdir. Dört halifenin görüş ve uygulamaları da amelî değeri ve daha sonraki dönemlere uzanan kalıcı tesirleri sebebiyle fıkıh literatüründe ayrı bir önemi haiz olmuştur.

j) İslâm Öncesi Şeriatlar

Hz. Muhammed'den önceki ilâhî dinlerin hükümlerinden (şer'ü men kablenâ) Kur'ân-ı Kerîm'de veya Hz. Peygamber'in sünnetinde yer almayanların müslümanlar için bağlayıcı olmadığında âlimler fikir birliği içindedir. Önceki ilâhî dinlerin hükümlerinden olduğu Kur'an'da veya Sünnet'te belirtilmiş olan hükümlere gelince, bunlardan neshedildiğine dair delil bulunan hükümler müslümanlar hakkında geçerli olmaz. Meselâ yahudilere haram kılındığı bildirilen yiyeceklere ilişkin hükmün (el-En'âm 6/146), bir önceki âyetin delâletiyle müslümanlar hakkında geçerli olmadığı anlaşılmaktadır. Bunlardan müslümanlar hakkında da geçerli olduğuna dair delil bulunan hükümlerin durumu da açıktır. Önceki dinlerin hükümleri hakkında Kur'an ve Sünnet'te red veya onay yönünde bir açıklama mevcut değilse, Hanefîler

dahil bir grup İslâm âlimi bu tür hükümlerin de müslümanlar hakkında da bağlayıcı delil olacağı görüşündedir.

k) Sedd-i Zerâi‘

Harama, kötü ve zararlı bir sonuca vasıta olan davranışların yasaklanması, kötülüğe giden yolların kapatılması demek olan sedd-i zerâi‘, bütün İslâm âlimlerince benimsenen bir ilke olmakla birlikte daha çok Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde telaffuz edilen ve sıklıkla işletilen bir metot olmuştur. Bunun karşılığında yer alan ve iyiliğe götüren yolların açılması anlamına gelen feth-i zerâi‘ de yine İslâm hukukunda hâkim ilkelerden biridir. İslâm'ın bir şeyi kötü ve zararlı görüp yasakladıktan sonra ona götüren, ona vasıta olan davranışı serbest bırakmayacağı açıktır. Ancak kötülüğe ulaşmakta vasıta olarak kullanılabilecek usul ve yollar insan zekâsının üretim gücüne, dönem ve toplumlara göre değişiklik ve çeşitlilik gösterebileceğinden İslâm sadece yasaklardan söz etmiş, hangi yol ve vasıtaların bu yasağa götürebileceğinin tesbitini ve yasağa uyulması yönünde gerekli tedbirlerin alınmasını müslümanlara bir sorumluluk olarak yüklemiştir.

İslâm hukukçuları kötülüğe, haram ve zararlı olan şeye götürüp götürmemesi açısından fiilleri üç kısma ayırırlar: a) Aslen câiz olmakla birlikte kötülüğe götürmesi çok şüpheli veya nâdir olan davranışlar aslî hükmü üzere bırakılmıştır. Meselâ pazarda satılan üzümün şarap imalâtında, silâhın suç işlenmesinde kullanılması muhtemel olsa bile satıcıya bu kötü sonuçtan emin olmadığı sürece bir sorumluluk terettüp etmez. b) Kötülüğe ve harama yol açması kesin olan davranışlar, meselâ şarap imalâtçısına üzüm satmak, kumarhane işletmecisine iş yeri kiralamak böyledir. Bu kabil işler sedd-i zerâi‘ prensibi gereği genelde yasak sayılmıştır. c) Kötülük ve harama yol açması kesin veya nâdir olmayan fakat muhtemel olan davranışlara gelince Hanefî ve Şâfiîler hukukî ilişkilerde istikrarı ve güven ortamını koruyabilmek için objektif delilleri ve şeklî şartları esas almışlar ve kesin veya çok kuvvetli bir sebep-sonuç ilişkisi olmadığı sürece yasaklama yani sedd-i zerâi‘ ilkesini işletme cihetine gitmemişlerdir. Mâlikî ve Hanbelîler ise aksi görüştedir. Meselâ Mâlikî hukukçular bazı vadeli satışları, faize yol açacağı endişesiyle yasaklamışlardır. Hanbelîler de borçlunun alacaklısına mûtat ölçü ve âdetin dışında hediye vermesini, bir tür faiz hükmünde olacağı veya buna yol açabileceği endişesiyle câiz görmezler. Öyle anlaşılıyor ki, bir fiil ve işlem ile kötülük arasında kurulacak sebep-sonuç ilişkisi konusunda farklı bakış açıları ve değerlendirmeler gündeme gelebileceğinden, fakihler arasındaki görüş ayrılıkları, sedd-i zerâi‘ ilkesini kabulden ziyade bu ilkenin yorum ve uygulamasında yoğunlaşmaktadır.

C) RE'Y ve İCTİHAD

Re'y ve ictihad, en genel anlamıyla, aslî iki delil olan Kur'an ve Sünnet'i, sayılan metotları ve benzerlerini kullanarak anlama, yorumlama ve metinle akıl ve toplum arasını buluşturma faaliyetidir.

Sözlükte "şahsî görüş, düşünce ve kanaat" mânasına gelen **re'y** kelimesi fıkıh literatüründe "hakkında açık bir nas yani âyet veya hadis metni bulunmayan fıkhî bir konuda müctehidin belli metotlar uygulayarak ulaştığı şahsî görüş" anlamında kullanılan bir terimdir. İctihad sözlükte "zor ve meşakkatli bir işi gerçekleştirme uğrunda kişinin olanca gayreti göstermesi", fıkıh ilminde ise "fakihin şer'î-amelî bir meselenin hükmünü ilgili delillerden çıkarabilmek için olanca gayreti sarfetmesi" anlamına gelir. Bu melekeye sahip olan kimseye **müctehid** denir. İlk dönemlerde fakih ve müftü de müctehidle eş anlamlı olarak kullanılmıştır.

Son ve evrensel ilâhî din olan İslâm'ın, farklı dönem ve bölgelerde insanoğlunun karşılaştığı problemlere genel veya özel çözüm getirebilmesi, insanı iyi, doğru ve güzele yönlendirebilmesi için Kitap ve Sünnet'in anlaşılması, yorumlanması ve sınırlı nasların sınırsız olaylara uzanması demek olan ictihad faaliyetine, hem dinî bir vecîbe hem de amelî bir zaruret olarak ihtiyaç vardır. Hz. Peygamber döneminden itibaren özellikle ilk birkaç asırda bu faaliyet ictihad, re'y, fıkıh istidlâl, kıyas, istinbat gibi değişik isimlerle anılarak çok verimli bir şekilde sürdürülmüş, bunun sonunda hem ferdî ve toplumsal hayat kendi tabii seyrinde gelişerek devam etmiş, problemler çözüme kavuşturulmuş hem de müslüman toplumlarına has zengin bir hukuk kültürü oluşmuştur. İctihad ve re'y faaliyetinin yavaşladığı, donuklaştığı, dar kalıplar içerisine girip taklit ve ezberciliğin yaygınlaştığı ve mevcut sosyal şartlara uygun alternatif çözüm arayışlarına gidilmediği dönemlerde ise aynı ölçüde bir gelişmenin bulunmadığı görülür. Âyet ve hadislerde re'y ve ictihad faaliyetinin teşvik edildiği, müslüman fert ve toplumlar için ictihadın hayatî derecede önem taşıdığı bütün İslâm âlimlerince de sıklıkla ifade edildiği halde İslâm dünyasında hicrî IV. yüzyıldan sonra ictihad faaliyetinin gerileyip zayıfladığı ve ictihadın yerini taklidin almaya başladığı bilinmektedir. Bu durumun belli başlı âmilleri arasında; siyasî baskı ve çekişmeler, ictihad kültür ve telakkisinin değişmesi, hazır fetvaların çoğalması, mezhepler etrafında meydana gelen kümeleşme, mezhep taassubu, yargı ve eğitim faaliyetinin belirli mezheplerin tekeline verilmesi, klasik literatürde yer alan mezhep görüşlerinin tarihî şartlarından koparılarak ele alınmaya ve dinî ahkâmın kendisi olarak algılanmaya başlanması gibi sebepler sayılabilir. Bu sebeplerin bir kısmı, toplumda hukukî istikrar ve

güven ortamını kurma, yargı birliğini sağlama, amelî ve pratik ihtiyaca cevap verme gibi toplumsal ve bireysel birtakım haklı sebeplere dayanmakta ve bu yüzden mezhepleşme kaçınılmaz görünmekte ise de, entelektüel seviyede bir ictihad faaliyetinin olmayışı İslâm hukukunun vâkıa ve toplumsal ihtiyaçla irtibatını zayıflatmış, onu teorik tutarlılıkla yetinmeye mahkûm etmiştir. Bununla birlikte İslâm dünyasında geniş ölçekli sosyal ve siyasal değişimin yaşandığı, çözümsüz bırakılan problemlerin iyice çoğaldığı ve İslâm kültür ve geleneğinin çok ciddi tehlikelere mâruz kaldığı günümüzde ictihadın önemi yeniden hissedilmeye başlanmış, çeşitli kişi, kurum ve kuruluş tarafından bu yönde ümit verici örnekler sergilenmeye başlanmıştır.

Günümüzde müslümanların, gerek dinlerini daha iyi anlayıp dinî ahkâmı günlük hayatlarına ve canlı problemlerine intibak ettirebilmeleri gerekse kendileriyle ve dinleriyle uyum ve barış içinde yaşayabilmeleri için ictihad ve re'y faaliyetine eskiye göre daha çok ihtiyaçları vardır. Bunu yaparken de sağlam bir Kur'an ve hadis bilgisinin yanı sıra ilgili âyetler ve hadisler etrafında oluşan geleneksel fıkıh kültürünü, âyet ve hadislerin bütününü, genel ilke ve amaçlarını, toplumun değişen şart ve ihtiyaçlarını ayrı ayrı iyice kavramış olmaları gerekmektedir. Bu itibarla, günümüzde ictihadı bireysel bir çaba ve başarı olarak nitelendirmek yerine, değişik ilim dallarında uzmanlaşmış kimselerden oluşan bir ictihad şûrasının ortak faaliyeti olarak görmek daha isabetli görünmektedir. Öte yandan, günümüzde ictihad faaliyetinin amacı doğrudan bireye yol göstermek ve onun olaylar karşısındaki tavrını belirlemek değil de ibadetler ve ahvâl-i şahsiyye alanında fetva-ilmihal çizgisinde, diğer alanlarda ise kanunlaştırma hareketine katkıda bulunma ve alternatif görüş sunma şeklinde bir rol üstlenmek olmalıdır. İctihada kimlerin ehil olduğu ve ictihad faaliyeti sonunda ulaşılacak görüşün doğruluğu hususları kişi ve gruplara göre değişkenlik taşıdığı gibi, nasların açık hükmüne aykırı düşmeyen her bir ictihadın doğru olma ihtimali de teorik olarak eşittir. Bu sebeple de ictihad ürünü görüşlerin doktrin açısından isabet derecesinin tartışılması kadar toplumsal ihtiyaç ve beklentilere uygunluğu da ayrı bir önem taşımaya başlamıştır. Eski dönemlerde de ictihad ve fetvalar arasında benzeri pratik mülâhazalarla bazı tercihlerin yapıldığı bilinmektedir. Böyle olunca toplumsal düzen ve hukukî istikrar için sözü edilen prosedürel ve pratik bir geçerlilik ve meşruiyet çizgisine ihtiyaç bulunmaktadır. Bundan hareketle, İslâm hukuk doktrinindeki zengin tartışmalar ve görüş farklılıklarının, günümüzde yukarıda sözü edilen aslî ve fer'î deliller ve metotlar işletilerek buna ilâve edilebilecek yeni yorum ve ictihadlarla birlikte, modern toplumların hukukî düzenlemeleri için yeni bir ufuk ve alternatif bir çözüm niteliği taşıdığı söylenebilir.

III. MÜKELLEFİYET ve HÜKÜM

İslâmî terminolojide mükellefiyet, kişinin dinin hitabına muhatap olması halini ifade eden bir terimdir. Mükellef de, dinî hitapla yükümlü tutulan, düşünce, söz ve davranışlarına birtakım dünyevî-uhrevî, dinî-hukukî sonuçlar bağlanan aklî melekeleri yerinde (âkıl) ve ergin (bâliğ) olan insan demektir. Mükellefiyetin temel şartı ehliyet, yani kişinin dinî-hukukî sorumluluk taşımaya elverişli olmasıdır. Ancak böyle bir ehliyetin mevcudiyeti için ne gibi şartların aranacağı hususu, iman, ibadet, toplumsal ödevler ve sorumluluklar gibi farklı alanlarda bazı farklılıklar gösterebilir.

A) EHLİYET

Ehliyet, kişinin dinî ve hukukî hükme konu (muhatap) olmaya elverişli oluşu demektir. Kur'an'da yerin ve göğün taşımaktan çekindiği emaneti insanın yüklendiği belirtilerek (el-Ahzâb 33/72) diğer bütün varlıklar arasında sadece insanın ehliyet ve sorumluluk taşıdığına işaret edilir. İnsanın dinin hitabına ehil olması akıl denilen anlama, düşünme ve ona göre davranma kabiliyetine sahip bulunması sebebiyledir. İnsanın bu anlamdaki ehliyet ve sorumluluğuna İslâm âlimleri ehliyyetü'l-hitâb derler. Bundan maksat insanın dinin davetini anlayacak konum ve kıvamda olması demektir. Bu tür dinî sorumluluk için aklın tek başına yeterli olup olmadığı veya ne gibi ilâve şartlar arandığı özellikle kelâm ve usul âlimleri arasında geniş tartışmalara konu olmuştur.

İslâm hukukunda ehliyet kavramı, kişinin hak ve borçlarının sabit olması, dinî ödevlerle mükellef tutulması, hukukî işlem ve davranışlarının geçerliliği, toplumsal ve cezaî sorumluluk taşıyabilmesi gibi farklı kademelerdeki hak ve yükümlülükleri kapsadığından ehliyetin buna uygun bazı ayırım ve kademelendirmelere tâbi tutulması kaçınılmaz olmaktadır. Çünkü bu kademelerden her biri, farklı seviyede aklî ve bedenî yetişkinliği gerektirir. Bunun için de ehliyet, kişinin anlama, düşünme ve yapabilme kabiliyetinin inkişaf seyrine bağlı olarak tedrîcen gelişme gösteren itibarî bir sıfat olarak algılanmıştır. Diğer bir ifadeyle, ehliyetin belirlenmesinde kişinin konumu kadar karşılaşılan hak ve borcun, dinî ve hukukî fiil ve işlemin mahiyeti de önem arzeder. Bunun sonucu olarak İslâm hukukunda ehliyet "vücûb ehliyeti" ve "edâ ehliyeti" şeklinde iki ana safhaya, insan hayatı da cenin, çocukluk, temyiz, bulûğ ve rüşd şeklinde devrelere ayrılmıştır.

Vücûb ehliyeti, kişinin haklara sahip olabilme ve borç altına girebilme ehliyetidir. Vücûb ehliyetinin temelini zimmet ve hukukî kişilik teşkil eder;

bu ehliyetin yaş, akıl, temyiz ve rüşd ile alâkası yoktur. Aklî ve bedenî gelişimi ne durumda olursa olsun yaşayan her insanın bu tür ehliyete sahip olduğu kabul edilir. Ceninin sağ doğması kaydıyla miras, vasiyet, vakıf ve nesep haklarının bulunduğu bu sebeple de eksik vücûb ehliyetine sahip olduğu belirtilir. Edâ ehliyeti ise, kişinin dinen ve hukuken muteber olacak tarzda davranmaya ve hukukî işlem yapmaya elverişli oluşu demektir. Edâ ehliyetinin temelini akıl ve temyiz gücü teşkil eder. Akıl ve temyiz gücü tam olduğunda tam edâ ehliyetinden, eksik olduğunda ise eksik edâ ehliyetinden söz edilir.

Kişinin iyiyi kötüden, faydalıyı zararlıdan ana hatlarıyla olsun ayırabilmesi demek olan temyiz, edâ ehliyetinin başlangıcıdır. Temyiz çağına gelmeyen çocuğun, akıl hastasının ve bu hükümde olan kimselerin edâ ehliyeti yoktur, haklarını kanunî temsilciler vasıtasıyla kullanırlar. Bunların dinen ve hukuken geçerli niyet ve iradeleri bulunmadığından imanla ve ibadetlerle mükellef tutulmazlar, fiilleri sebebiyle cezaî sorumluluk da taşımazlar. Sözleri, hukukî fiil ve işlemleri hukuken geçersiz olup yok hükmündedir.

Henüz bulûğa ermemiş fakat temyiz çağına gelmiş çocuklar ise eksik edâ ehliyetine sahiptir. Kişiler yaklaşık olarak yedi yaşından bulûğa kadar mümeyyiz sayılır. Mümeyyizlerin dinî edâ ehliyeti ile hukukî (medenî) edâ ehliyeti bazı farklılıklar gösterir. Mümeyyiz çocuklar iman, namaz, oruç, hac, kefâret, cihad, iyiliği emredip kötülüğü engelleme gibi dinî ödevlerle ve bedenî ibadetlerle mükellef değildir. Davranışlarının hukukî-malî sorumluluğu bulunsa da cezaî sorumlulukları yoktur. Bu sebeple bu kimseler için dinî teklif ehliyeti ile cezaî ehliyet ortak özellikler taşır. Ancak çocukların dinî hayata, ibadetlerin ifasına erken yaşta alıştırılması ve bu yönde eğitilmesi tavsiye edilmiştir. Ayrıca Mu'tezile temyiz çağından itibaren Allah'a imanın vâcip olduğu, Ahmed b. Hanbel de çocuğun on yaşından itibaren namaz ve oruçla mükellef sayılacağı görüşündedir. İslâm âlimleri, mümeyyiz çocuk mükellef tutulsun-tutulmasın, imanın ve ifa ettiği ibadetlerin sahih olduğu görüşündedir. Ancak bulûğdan önce yapılan hac ibadeti sahih olsa bile bulûğ sonrası farz olabilecek hac farîzasını düşürmez. Mümeyyiz çocuğun ve bu hükümde olan kimselerin yaptığı hukukî işlemlere gelince hibeyi, sadakayı, vasiyeti kabul gibi sırf fayda yönü bulunan ve mal varlığında artışa yol açan hukukî işlemleri kimsenin izin ve onayına bağlı olmaksızın geçerli olur. Mahiyet icabı hem kâr hem de zarar yönü bulunan alım satım, kira, şirket gibi bedelli hukukî işlemleri ancak kanunî temsilcisinin izin veya onayı ile geçerli olur. Hibede bulunma, borç ikrarı, kefalet gibi sırf zarar sayılan hukukî işlemleri ise mümeyyiz de kanunî temsilcisi de yapamaz. Bu sınırlamalar hem sınırlı aklî yetişkinliğe ve muhakeme

gücüne sahip bulunan mümeyyiz küçüğü hem de üçüncü şahısları korumayı amaçlayan tedbirlerdir.

Biyolojik ergenlik demek olan bulûğ, kişinin çocukluk döneminden çıkıp yetişkin insanlar grubuna katıldığı hayatının önemli bir dönüm noktasıdır. Bulûğ erkek ve kız çocuğunun fiilen ergenliğe kavuşması (erkeklerin ihtilâm olmaya, kızların âdet görmeye başlaması) ya da fiilen bâliğ olup olmadığına bakılmaksızın belli bir âzami yaş sınırına ulaşması demektir. Bu ikincisine hükmen bulûğ tabir edilir. Hükmen bulûğ yaşı Ebû Hanîfe'ye göre erkeklerde 18, kızlarda 17 yaş, çoğunluğa göre her ikisi için de 15 yaştır. Bulûğla birlikte kişinin yeterli aklî yetişkinlik kazandığı var sayıldığı için aksini gösteren bir delil olmadıkça kişi akıl ve bulûğ ile tam edâ ehliyeti kazanır. Dinî terminolojide buna "âkıl ve bâliğ olmak" tabir edilir. Bunun anlamı kişinin, hakları kullanmaya, sözlü yazılı ve fiilî hukukî işlemleri bizzat yapmaya, dinî ve içtimaî mükellefiyetlere muhatap olmaya ve cezaî sorumluluk taşımaya ehil hale gelmesidir. Tam edâ ehliyetine teklif ehliyeti de denir. Kişinin malî konularla normal seviyede tedbirli ve basiretli davranması demek olan rüşd, genelde bulûğ ile birlikte gerçekleşir. Kişi bâliğ olmuş da reşid olmamışsa, bu durum onun dinî ve cezaî ehliyetini etkilemez, bu iki ehliyeti tam olarak mevcuttur, sadece malî yönü bulunan hukukî işlemlerde ehliyetine bazı sınırlamalar getirilir.

Dinî ve hukukî sorumluk için kişinin edâ (teklif) ehliyetine sahip bulunması şart olduğundan bu ehliyeti yok eden veya azaltan her kalıcı veya ârızî durum haliyle kişinin mükellefiyetini de yakından etkiler. Bu sebeple edâ ehliyeti bulunmayan gayri mümeyyiz küçük ve akıl hastaları dinen mükellef sayılmazlar. Uyku, unutma, baygınlık gibi ârızî hallerde de mükellefiyet yoktur. Hz. Peygamber *"Üç kişiden kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır; uyanıncaya kadar uyuyan, bulûğa erinceye kadar çocuk ve aklî dengesine kavuşuncaya kadar deli"* (Tirmizî, “Hudûd”, 1; Dârimî, “Hudûd”, 1) buyurarak buna işaret eder. Çünkü İslâm dininde kişilere yüklenen sorumluluk ile kişilerin bu sorumluluğu taşıma gücü arasında daima bir denge bulunur. Kur'an'da da İslâm tebliğinin rahmet ve merhametten ibaret olduğu (el-Bakara 2/178; el-A‘râf 7/52; Yûnus 10/57; el-Enbiyâ 21/107), hiç kimseye gücünün üzerinde yük yüklenmeyeceği belirtilmiş (el-Bakara 2/286), hadislerde de mükellefiyetlerin vazedilmesinde tedrîcîliğin, insanların hal ve şartlarının gözetildiği, mükellefiyetlerin asgari sınırda tutulup kolaylığın esas alındığı sıklıkla vurgulanmıştır. Ehliyeti kısmen azaltan veya tamamıyla yok eden sürekli ve geçici hallerde dinî-hukukî mükellefiyetlerin de bu duruma uyumlu olarak azaltılmış veya kaldırılmış olması bu genel ilkenin bir uygulaması mahiyetindedir.

B) HÜKÜM

İslâm dininin, insanların dünya ve âhiret mutluluğunu sağlamak üzere getirdiği kuralların bütününe şer'î hükümler (ahkâm-ı şer'îyye) veya ilâhî hükümler (ahkâm-ı ilâhiyye) tabir edilir. Şer'î hüküm denince, âyet ve hadislerin doğrudan ifade ettiği hükümler anlaşılır ve bunlar da konuları itibariyle itikadî, ahlâkî ve amelî olmak üzere üç ana gruba ayrılabilir. Dinin itikadî hükümleri, bütün dinî ahkâmın temelini oluşturur. İman esasları böyle olup bunlara kendi bütünlüğü içinde ve nasların bildirdiği şekilde inanılması esastır. Bu hükümlerle akaid ve kelâm ilimleri ilgilenir. Ahlâkî hükümler, insanların kendi aralarında ve diğer canlılarla ilişkilerini iyileştirip nefsin eğitilmesini hedefleyen hükümlerdir. Ahlâk ve tasavvuf ilimlerinin ana konusunu teşkil ederler.

Amelî hükümler, itikadî hükümlere nisbetle ikinci derecede oldukları için bunlara ahkâm-ı fer'iyye de denilir. Bu hükümler mükellefin dış dünyaya yansıyan davranışlarına bağlanacak sonuçları ve bunlarla ilgili kuralları konu edinir. Bunlar da ibadetler ve muâmelât şeklinde iki kısma ayrılır. İbadetler insan ruhunu ve iradesini terbiye eden, düşünme yeteneğini geliştiren, fikrî olgunluğunu artıran, dünyevî menfaati bulunsun veya bulunmasın sırf Allah'ın rızâsını kazanmak için yapılan fiil ve davranışlardır. İbadetlerle ilgili temel kurallar ve şartlar Allah ve Resulü tarafından tek tek açıklanmıştır. İbadetler Allah hakkı olarak yapılır, zamanın ve şartların değişmesiyle değişmez, artmaz eksilmez. Bu sebeple de ibadetlerle ilgili dinî hükümlere "taabbüdî hükümler" denilir. Bunlar iman esaslarından sonra dinin ikinci derecede önemli unsurunu teşkil eder. Muâmelât ahkâmı ise ferdin diğer fertlerle ve toplumla ilişkilerini düzenler, bunları belli kurallara ve sonuçlara bağlar. Bu hükümler temelde adalet ilkesine dayanmakta olup Kur'an ve Sünnet'te muâmelât ahkâmının sadece temel ilkeleri ve amaçları açıklanmış, bununla birlikte bazı konularda ayrıntılı hükümler de sevkedilmiştir. Diğer bir ifadeyle Kur'an ve Sünnet'teki muâmelât ahkâmı sınırlı sayıdadır ve çoğu ilke ve amaç tesbiti mahiyetindedir. İslâm literatür ve geleneğinde oluşan zengin muâmelât ahkâmı, genelde İslâm hukukçularının âyet ve hadisler etrafında geliştirdiği hukuk kültürünü yansıtır. Bu sebeple de muâmelet ahkâmı, Kur'an ve Sünnet'e aykırı olmamak kaydıyla zaman, yer ve örfe göre değişiklik gösterebilirler.

Dinî hükümler bu şekilde üç gruba ayrılsa bile, Kur'an ve Sünnet'te yer alan bir hükmün hangi grupta yer aldığına bakılmaksızın doğruluğuna ve geçerliliğine inanmak aynı zamanda itikadî bir vecîbedir. Meselâ namaz

kılma, zekât verme, şarap içmeme, hırsızlık yapmama amelî bir hüküm ise de bu emir ve yasaklara uymanın doğru ve gerekli olduğuna, inanmak itikadî bir gerekliliktir. Bu sebeple namaz kılmama veya içki içme dinî-amelî bir hükmün ihlâli, namazın, orucun farziyetini, faizin, zinanın haramlığını inkâr ise itikadî bir hükmün ihlâli anlamını taşır. Çünkü İslâm inancına göre Allah ve Resulü neyi emretmiş ve neyi yasaklamışsa müslümanın önce bunların doğru ve gerekli olduğuna inanması sonra da gücü yettiği ölçüde bunları yerine getirmesi gerekir.

Fıkıh usulünde hüküm önce vaz'î hüküm-teklifî hüküm şeklinde iki gruba ayrılır. Her bir grupta yer alan temel kavramlar ve hükümler aynı zamanda mükellefin davranışlarının dinî ve hukukî sonucunu da yakından ilgilendirir.

a) Vaz'î Hüküm

İki durum arasında şâriin kurduğu bağı ifade eden vaz'î hüküm, kendi içinde sebep, şart ve mâni' şeklinde üçe ayrılır. Bu grupta yer alan sebep, rükün, şart, mâni, sıhhat, fesad, butlân gibi ayırım ve kavramlar özellikle ibadetler ve ahvâl-i şahsiyye alanında önemli sonuçlara sahip olduğundan öncelikle bu temel kavramların bilinmesine ihtiyaç vardır.

Sebep. Şâriin varlığını hükmün varlığı, yokluğunu da hükmün yokluğu için alâmet kıldığı durumdur. Meselâ vakit namazın, ramazan ayının girmesi orucun, malın nisab miktarına ulaşması zekâtın sebebidir. İbadetler genelde mükellefin iradesi dışında gerçekleşen sebeplere, muâmelât ise iradesi ile gerçekleşen sebeplere bağlanmıştır. Satım akdi mülkiyetin intikali, hırsızlık ve adam öldürme öngörülmüş cezaların infazı için sebep olduğu gibi. Sebep doğmazsa hüküm de gerçekleşmez.

Rükün. Fıkıh ilminde bir şeyin varlığı kendi varlığına bağlı olan ve onun yapısından bir parça teşkil eden bir unsuru ifade eder. Bu daha çok Hanefîler'in tanımına göre yapılmış bir açıklamadır. Diğer fakihlere göre, bir şeyin temelde varlığı kendisine bağlı husus -o şeyin yapısından bir parça teşkil etmese de- rükün olarak anılır. İbadetlerde rükünler ve bunların yanında sıhhat şartları o ibadetin farzlarını oluşturur. Bunlardan birinin eksik olması o ibadeti geçersiz (bâtıl, fâsid) kılar. Namazda Kur'an okumanın (kıraat), rükû veya secdenin terkedilmesi böyledir.

Şart. Bir hukukî sonucun varlığı kendi varlığına bağlı olan, ancak kendisinin varlığı onun varlığını zaruri kılmayan ve onun yapısından bir parça teşkil etmeyen fiil veya vasıftır. Meselâ namaz için abdest, nikâh akdinde

şahit şarttır. Bunlar olmadan namaz ve nikâh olmaz. Ancak bunlar namazın ve nikâhın birer parçası olmadığı gibi abdest ve şahit namazı ve nikâhı zorunlu kılmaz. Şâri‘ bir şartı bir hükmün muteber olması için gerekli görmüşse buna şer‘î şart denir. Bu şartlar bulunmadan ibadetler ve hukukî işlemler gerçekleşmez. Küçüğe malının verilebilmesi için rüşd çağına gelmesi, zekâtta nisab miktarına mâlik olduktan sonra üzerinden bir yılın geçmesi şartları böyledir. İnsanların kendi hukukî işlemleriyle ilgili olarak ileri sürdükleri şartlara da ca‘lî şartlar denir. Takyîdî ve ta‘likî şartlar böyledir. Özellikle akidlerde hangi tür şartın ileri sürülebileceği ve bu şartların akde etkisi İslâm hukukçuları arasında geniş tartışmalara yol açmıştır.

Mâni‘. "Varlığı sebebe hüküm bağlanmaması veya sebebin gerçekleşmemesi sonucunu doğuran durum" şeklinde tanımlanır. Din ayrılığı ve mirasçısını öldürme mirasçı olmaya, hayız ve nifas halleri namazın farz olmasına, yakın kan hısımlığı nikâh akdine mâni‘ sayılmıştır. Nisab miktarı mala sahip olduğu halde aynı miktarda borcun bulunmasının zekâtın vâcip olmasına mâni‘ teşkil etmesi de bir diğer örnektir.

Gerek ibadet gerekse muâmelât türünden olsun mükelleften sâdır olan şer‘î-hukukî nitelikteki fiiller, yukarıda sözü edilen rükün ve şartları taşıyıp taşımamasına göre sahih-bâtıl veya sahih-fâsid ve bâtıl şeklinde bir ayırıma ve nitelendirmeye tâbi tutulur. Bir ibadetin veya hukukî işlemin, öngörülen rükün ve şartları ihtiva etmesi halinde sahih olacağında görüş ayrılığı yoktur. Bu bağlamda sıhhat, bir fiilin gerekli rükün ve şartları taşıması, butlân rüknünün veya kurucu unsurlarından birinin eksik olması, fâsid de rüknü ve unsurları tamam olduğu halde şartlarının eksik olması anlamlarını taşır. Bir hukukî işlemin bâtıl olması, onun kurulmamış ve yok hükmünde olması ve bu işleme hiçbir hukukî sonucun bağlanmaması demektir. Bir hukukî işlemin fâsid olması ise, esasen onun var olup sadece bazı şartlarının eksik bulunması ve çoğu kez bu eksikliğinin sonradan giderilebilmesi ve işlemin ancak böyle bir ikmalden sonra sahih hale gelebilmesi demektir. Bu sebeple fâsid bir fiile bazı hukukî sonuçlar bağlanabilir. Muâmelâtta bâtıl-fâsid, yani butlân-fesad ayırımı özellikle Hanefîler'in ön plana çıkardığı bir yaklaşımdır.

İbadetlere gelince, fakihler butlân ile fesadın ibadetlerde aynı anlama ve sonuca sahip olduğunda görüş birliğindedir. Bu sebeple de ibadetten eksiklik ister rükünde isterse şartların birinde olsun sonuç aynıdır. Meselâ secdesiz namazda rükün, abdestsiz kılınan bir namazda şart eksiktir. Bu tür fiillere hiçbir dinî ve hukukî olumlu sonuç terettüp etmez. Netice itibariyle rükün ve şartlarından biri eksik olan ibadet fâsid veya bâtıl olacağı gibi, şer‘an geçerli

halde başlanmış bir ibadet, mahiyetleriyle bağdaşmayan bir davranış sebebiyle de fâsid ve bâtıl hale gelebilir. Meselâ namazda konuşulması, oruçlunun bilerek yemesi ve içmesi böyledir. İbadetler konusunda fâsid ve bâtıl aynı anlamı ifade ettiği gibi yine aynı anlamda olmak üzere sahih değil, câiz değil, muteber olmaz, geçersiz gibi tabirler de kullanılabilir. Bozulup geçersiz hale gelen ibadetin iadesi veya kazâsı gerekir. Bazan da ceza olarak ayrıca kefâret gerekli olur.

Fesadın sözlükte "bozulma", ifsadın "bozma", fâsidin de "bozuk" olan şey" anlamına geldiğini biliyoruz. Bundan hareketle, bir ibadeti bozan veya bir hukukî işlemi sakatlayan fiil ve eksikliğe **müfsid** denir. Diğer bir ifadeyle, ibadetler alanında müfsid, usul ve âdâbına uygun şekilde başlanmış bir ibadeti bozup geçersiz hale getiren davranış ve eksiklik demektir.

Esasen müfsid, şer'î-teklifî hükmün çeşitli ayırımlarında yer almamakla birlikte mükellefin fiilleri grubuna alınıp kişinin bilmesi gereken temel ilmihal bilgileri arasında sayılması, bir bakıma şer'î hükmün vaz'î hüküm grubunda yer alan ve yukarıda özetle temas edilen sebep, rükün, şart, mâni, sıhhat, fesad ve butlân gibi ayırım ve kavramların ibadetler ve ahvâl-i şahsiyye alanındaki önemli sonuçlarını göstermeyi ve mükellefi bu konuda bilgilendirmeyi amaçlar. Bu itibarla ilmihal literatüründe mükellefin fiilleri arasında yer alan müfsid, yukarıda özetle temas edilen bu temel kavramların bilinmesiyle netleşir.

b) Teklifî Hükümler (Mükellefin Fiilleri)

Teklifî hüküm ise, şâriin mükelleften bir fiili yapmasını veya yapmamasını istemesi veya onu yapıp yapmama arasında serbest bırakması demektir. Şâriin talebi kesin ve bağlayıcı tarzda olabileceği gibi daha yumuşak bir üslûpta da olabilir. Öte yandan bu emir ve yasağı bildiren delilin, sübût ve delâlet (yani kaynağına aidiyeti ve belli bir anlamı ifade etmesi) yönünden bazı ayırımlara tâbi tutulması da kaçınılmazdır. Bu yaklaşım ve ayırımın sonucu olarak teklifî hüküm icab, nedb, tahrîm, kerâhet ve ibâha şeklinde beş kategoride ele alınır. Öte yandan şâriin talebinin genel veya belirli durumlara has olması yönüyle teklifî hükümler azîmet-ruhsat şeklinde ikili ayırıma, gerekli rükün ve şartları ihtiva etmesi ve hukukî sonuç doğurması yönüyle de sahih-fâsid ve bâtıl şeklinde üçlü ayırıma tâbi tutulabilir. Hanefîler'in dışında kalan fakihler bu hükümleri vaz'î hüküm grubunda sayar ve kısmen farklı bir ayırıma tâbi tutarlar. Bu sayılan teklifî hükümlerin tamamı netice itibariyle dinî mükellefiyetin birer yönünü ifade ettiğinden dinî terminolojide ef'âl-i mükellefîn (mükelleflerin fiilleri) adıyla anılırlar.

Fıkıh usulü âlimlerinin çoğunluğu şer'î hükmü Allah'ın mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı, Hanefîler ise bu hitabın neticesi olarak tanımlar. Buna göre çoğunluk (cumhur) Allah'ın haram kılma (tahrîm) veya vâcip kılma (icab) işlemine şer'î hüküm derken Hanefîler mükelleflerin fiillerinin sıfatlarına yani farz, vâcip, mekruh gibi nitelendirmelere şer'î hüküm derler. Fıkıh literatüründe teklifî hüküm ile mükellefin fiilleri (ef'âl-i mükellefîn) tabirlerinin aynı anlamda kullanılması bu gelişmenin sonucudur. Yine usulcülerin çoğunluğu teklifî hükmü şâriin hitabına nisbet ederek icab, nedb, ibâha, kerâhe ve tahrîm şeklinde beş kısma ayırırken Hanefîler bunu farz, vâcip, mendup, mubah, tenzîhen mekruh, tahrîmen mekruh, haram şeklinde yedi kısma ayırarak inceler. Bu kavramlar aynı zamanda ef'âl-i mükellefînin de bölümlerini oluşturur. Vâcibin ve mekruhun ikiye ayrılması Hanefîler'e ait bir özelliktir.

Öte yandan, arada yakın ilişki bulunmakla birlikte vaz'î hükmün rükün, sebep, şart, mâni veya sıhhat, fesad, butlân, nefâz, lüzum gibi alt bölüm ve ayırımları ilk bakışta ef'âl-i mükellefînin kapsamı dışında görünmektedir. Ancak bu durum fıkıh kitaplarında yukarıda belirtilen ayırımlara sünnet-müstehap gibi yeni ayırımlar, müfsid gibi yeni bölümler ilâve edilerek veya farz, vâcip, haram gibi kavramların kapsamı genişletilerek telâfi edilmeye çalışılmıştır. Neticede ef'âl-i mükellefîn azîmet ve ruhsat kavramlarının da ilâvesiyle mükellefin muhatap olduğu, yani bilmekle, buna uygun davranmakla yükümlü tutulduğu bütün amelî hükümleri ifade eden geniş bir kapsam kazanmıştır. Bu sebeple de ef'âl-i mükellefîn konusunda bilgilenme, fıkhın ibadet ve ahvâl-i şahsiyye alanındaki hükümlerinin doğru anlaşılabilmesi ve uygulanabilmesi için âdeta ön şart mesabesinde bir gereklilik haline gelmiştir. Fıkıh literatüründe teklifî hükümler esasen vâcip, mendup, mubah, mekruh ve haram şeklinde beş hüküm (ahkâm-ı hamse) olarak ele alınmakla birlikte, okuyucuya kolaylık sağlaması düşüncesiyle biz burada bu beş hüküm çerçevesinde kalan diğer bazı temel kavramları ve alt ayırım va adlandırmaları da bu başlıklar altında incelemeyi uygun bulduk.

aa) Beş Temel Teklifî Hüküm

1. VÂCİP

Dinî literatürde vâcip, Hanefîler hariç fakihlerin çoğunluğuna göre, kesin bir delille ve kesin bir surette yapılması istenen dinî yükümlülüğü ifade ederse de Hanefîler bunu **farz** ve **vâcip** şeklinde iki kademede ele almayı uygun görürler.

a) Farz

Sözlükte "bir şeyi kesinleştirmek, takdir etmek, pay ve parçalara ayırmak, belirlenmiş şey ve pay" anlamlarına gelen **farz** fıkıh ilminde, Allah ve Resulü'nün mükelleften yapılmasını kesin ve bağlayıcı tarzda istediği fiil demektir.

Hanefîler delilin kat'î veya zannî oluşuna göre bir ayırım yaparak, bir fiilin yapılmasını kesin ve bağlayıcı tarzda istendiğini gösteren delil kat'î ise bunu farz, zannî ise bunu vâcip terimiyle ifade ederler. Meselâ kesin delillerle sabit olan ramazan orucu, abdestte yüzün yıkanması, namazda rükû ve secdeye gitme farz olarak; vitir namazı, fıtır sadakası, namazda Fâtiha'nın okunması gibi yükümlülükler vâcip olarak nitelendirilir. Fakihlerin çoğunluğu böyle bir ayırımı gerekli görmeyip farz ile vâcibi eş anlamlı olarak kullanırlar. Bununla birlikte Hanefîler'in bazan vâcip kavramını farzı da içine alacak şekilde kullandıkları veya amelî yönden bağlayıcı oluşunu dikkate alarak vâcip için amelî farz, farz için de amelî ve itikadî farz ayırım ve adlandırmasını yaptıkları da görülür.

Hanefîler'in farz-vâcip ayırımının bazı itikadî ve fıkhî sonuçları vardır. Farzı inkâr, kişiyi dinden çıkarır, tekfir sebebi olur. Geçerli mazereti bulunmadığı halde farzı terkeden kimse fâsık durumuna düşer. Vâcibin inkârı küfrü gerektirmez. Her iki fiilin de mazeretsiz terki kişiyi uhrevî cezaya müstehak kılarsa da vâcibin terki farzın terkine nisbetle daha hafif bir kusur sayılır. İbadetler konusunda farz terkedilirse o amel bâtıl olur, aynen tekrarlanması dışında telâfi imkânı olmaz. Buna karşılık vâcibin terki ile amel bâtıl olmaz, başka bir şekilde telâfi edilmesine imkân tanınır. Meselâ hacda Arafat'ta vakfe farz (rükün) olduğundan terkedilirse hac bâtıl olur. Safâ ile Merve arasında sa'y terkedilirse, vâcip terkedilmiş olur ve ceza kurbanı ile telâfi edilebilir.

Bir fiilin farz olduğunu gösteren delillerin başlıcaları şunlardır:

a) Şâriin bir fiilin yapılmasını emir sigası ile istemesi ve aksine delâlet eden bir karînenin bulunmaması. Meselâ *"Namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin"* (el-Bakara 2/43), *"Akidleri yerine getiriniz"* (el-Mâide 5/1) âyetleri böyledir. b) Şâriin bir fiilin yapılmasını "farz oldu", "emrolundu" gibi bağlayıcılık bildiren bir ifade ile istemesi. Orucun farz kılındığını, Allah'ın adaleti, iyiliği, akrabaya yardımı emrettiğini bildiren âyetler (el-Bakara 2/183; en-Nahl 16/90) böyledir. c) Haber verme değil, emir kastedilen bazı haber cümleleri de farz hükmü ifade eder. Kocası ölen kadının dört ay on gün, boşanmış kadının üç ay hali bekle-

yeceğini bildiren âyetler (el-Bakara 2/228, 234) böyledir. d) Bir hükmün belirli bir zümreye veya bütün insanlara yüklendiğini haber veren naslar da farz hükmü ifade eder. Meselâ, *"Gücü yetenlerin o evi (Kâbe'yi) haccetmeleri Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır"* (Âl-i İmrân 3/97) âyeti haccın farziyetinin, *"Onların (annelerin) dinen ve örfen mâkul ölçüler içinde yiyeceğini ve giyeceğini sağlamak çocuğun babasına aittir"* (el-Bakara 2/280) âyeti de karısının nafakasını sağlamanın koca için farz olduğunun delilidir. e) Şâriin bir fiilin yapılmasına sevap ve güzel karşılık, terkedilmesine ise ağır ceza verileceğini bildirmesi de o fiilin farz olduğunun delilidir.

Farz, mükellefin ifa sorumluluğu açısından farz-ı ayın ve farz-ı kifâye şeklinde iki kısma ayrılır. Farz-ı ayın, şâriin her bir mükellefin ayrı ayrı ifa etmesini istediği mükellefiyettir. O emri başkalarının yerine getirmekte oluşu kişiyi sorumluluktan kurtarmaz. Aksine bir delil olmadıkça, şâriin emirleri o fiilin aynî farz olduğuna delâlet eder. Namaz, oruç, hac, zekât gibi temel ibadetler böyledir. Farz-ı kifâye ise, müslümanların ferden değil de toplum olarak sorumlu oldukları mükellefiyetlerdir. Cenaze namazının kılınması, cihad, ilimle meşguliyet, meslek ve sanatların icrası, iyiliklerin emredilip kötülüğün engellenmesi, şahitlik böyledir. Bu görevleri toplumun bir kesimi yerine getirince diğerlerinden sorumluluk kalkar. Hiç kimse yerine getirmezse bütün müslümanlar vebal altında kalır. Farz-ı kifâyenin sevabı yalnız onu işleyene aittir. Toplumda farz-ı kifâyeyi ifa edecek ikinci bir ehil kimse kalmadığında artık bu farz tek ehil kimse için farz-ı ayın hükmünü alır. Toplumda bir olayla ilgili şahitlik yapacak, iyiliği emredip kötülüğü engelleyecek veya hastayı tedavi edecek başka kimse bulunmadığında bu görevlerin ifası ehliyetli kişi için aynî farz haline gelir.

b) Vâcip

Sözlükte "sabit, lâzım, var ve gerekli olan şey" anlamına gelen vâcip fıkıh ilminde fakihlerin çoğunluğuna göre farz ile eş anlamlı olup şâriin mükelleften yapılmasını kesin ve bağlayıcı tarzda istediği fiil demektir. Hanefîler ise kat'î delille sabit olan hükme farz, zannî delille sabit olan hükme vâcip diyerek ikili bir ayırım yapmışlardır. Ancak Hanefîler, vâcibin de farz gibi kesin olarak yapılması gerektiği görüşündedir. Onların bu ayırımı daha çok delilin kuvvetini ve inkârın dinî sonuçlarını göstermeyi hedefler. Bu sebeple Hanefîler vâcibi çoğu yerde "amelî farz" olarak da adlandırırlar. Meselâ fıtır sadakası, namazda Fâtiha'nın okunması, vitir ve bayram namazları, kurban kesme zannî delille sabit olduğundan Hanefîler'e göre farz değil vâciptirler.

Hanefîler'e göre vâcip iki kısma ayrılır: a) Kat'î bir delile yakın derecede kuvvetli görünen zannî bir delille sabit olan vâcipler. Bu kısma giren vâcipler amelî farz veya zannî farz adını alır. Vitir namazı, abdestte başın dörtte bir miktarını meshetme böyledir. b) Zannî delil olan haber-i vâhid ile sabit olan vâcipler ise önem derecesi itibariyle amelî farzın altında ve sünnetin üstündedirler. Meselâ namazda Fâtiha okuma, vitir namazında kunut tekbiri, bayram tekbirleri, namazın sehiv secdesi ile ikmal edilen vâcipleri böyledir.

Vâcibin inkârı küfrü gerektirmez. Ancak sapıklıkla itham sebebi görülür. Vâcibin terki farzın terki ölçüsünde olmasa bile yine de günah ve sorumluluğu gerektirir. Meselâ namazın vaciplerinden birinin yanılarak terk edilmesi, sehiv secdesini gerektirir. Bir vacibi kasten terk etmek ise, tahrimen mekruhtur ve namazın iadesini gerektirir. Ahmed b. Hanbel'e nisbet edilen bir görüşe göre, Kur'an'da yapılması emredilen fiillere farz, sünnette emredilenlere ise vâcip denilir.

2. MENDUP

Mendup, teşvik edilen, yapılması kesin olmayan bir tarzda istenen, yani farz ve vâcip olmayan davranışların genel adıdır. Hanefî fıkhında, farz ve vâcip dışında yapılması uygun görülen davranışlar –kuvvetliden zayıfa doğru olmak üzere–; sünnet, müstehap (mendup) ve âdâb olarak sıralanır. Diğer mezheplerde ise mendup, bir bağlayıcılık söz konusu olmaksızın yapılması istenen şey olarak tanımlanır. Bu mezheplerin mendup anlayışı, Hanefîler'in sünnet anlayışına oldukça yakındır. Burada fıkıh ilmindeki kullanımıyla sünnet ve müstehap kavramları ele alınacaktır.

a) Sünnet

Sünnet, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve onayının genel adı olup fıkıh usulünde Kur'an'la birlikte İslâm'ın aslî iki kaynağını ve delilini teşkil eder. Fürû-ı fıkıhta, özellikle de teklifî hüküm açısından sünnet ise, Hz. Peygamber'in farz ve vâcip kapsamı dışında kalan yani kesin ve bağlayıcı olmaksızın tavsiye ve örnek olma niteliğini taşıyan söz ve fiillerinin genel adıdır. Hanefîler'in dışındaki fakihler, Allah ve Resulü'nün kesin ve bağlayıcı olmayan tarzda yapılmasını istediği veya tavsiye ettiği fiillerin tamamını kapsamak üzere mendup terimini kullanırlar. Diğer bir ifadeyle, Kur'an ve hadislerden gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak bir fiilin yapılmasının kesin ve bağlayıcı olmayan tarzda istendiği yani tavsiye edildiği sonucu çıkarılabiliyorsa, bu tür fiillere topluca mendup denilir. Meselâ boşanmalarda şahit bulundurulmasını, borçluya mühlet verilmesini, akidleşmelerin yazılmasını emreden âyetler fakihlerin çoğunluğunca böyle anlaşılmıştır. Mendubun da

önem derecesine göre kendi içinde sünnet, müstehap, fazilet, âdâb gibi terimlerle ifade edilen bir derecelendirmeye tâbi tutulduğu görülür. Bu itibarla sünnet, mendup grubu içinde yani yapılması iyi ve güzel olan, tavsiye edilen fakat terkedilmesinde bir günah ve cezanın terettüp etmediği fiiller grubunda en üst sırayı işgal eder. Hanefîler'in ise mendubu genelde müstehap mânasında kullandıklarını bu arada belirtmek gerekir.

Sünnet kendi içinde üç kısma ayrılır: Müekked sünnet, gayr-i müekked sünnet, zevâid sünnet. Hz. Peygamber'in devamlı yaptığı, sırf bağlayıcı ve kesin bir emir olmadığını göstermek için nâdiren terkettiği fiillere müekked sünnet denilir. Bunlar bir bakıma dinî vecîbeler için koruyucu ve tamamlayıcı bir nitelik de taşımakta olup önem yönüyle farz ve vâcipten sonra üçüncü sırayı işgal eder. Meselâ abdest alırken ağza ve burna su verme, sabah namazının sünneti, ezan, kamet, cemaatle namaz böyledir. Bu nevi sünneti yerine getiren Allah katında hoş karşılanır, övgüye lâyık görülür, sevap kazanır. Terkeden cezaya ve günaha çarptırılmasa da dinen azarlanmayı ve kınanmayı hak eder. Öte yandan farz namazların cemaatle kılınması, ezan gibi dinî şiârlardan olan sünnetin fert planında terki câiz olmakla birlikte toplum olarak terk ve ihmali câiz görülmez.

Hz. Peygamber'in ibadet ve taat türünden olup bazan yaptığı bazan da terkettiği veya çoğu zaman yaptığı bazan da terkettiği fiil ve davranışlara gayr-i müekked sünnet denilir. Nâfile ve müstehap, hatta mendup tabirleri de çoğu kez bu anlamda kullanılır. İkindi ve yatsı namazlarının farzlarından önce kılınan dörder rekâtlık namazlar, vâcip kapsamında olmayan infak ve yardım böyledir. Bu tür sünneti yerine getiren sevap ve övgüye lâyık görülür, terkeden dinen kınanmaz. Bu iki sünnet (müekked ve gayr-ı müekked) çeşidine "hüdâ sünneti" de denir.

Hz. Peygamber'in, Allah katından bir tebliğ veya Allah'ın dinini açıklama niteliği taşımaksızın insan olması itibariyle yaptığı normal ve beşerî davranışlara ise zevâid sünnet veya âdet sünneti denilir. Hz. Peygamber'in giyim ve kuşam tarzı, yeme ve içme tarzı, zevkleri, kına ile saç ve sakalını boyamış olması böyledir. Esasen bu fiiller dinî mükellefiyet çerçevesinde değildir. Yapılması dinen tavsiye de edilmemiştir. Bununla birlikte bir müslüman Hz. Peygamber'in bu tür davranışlarını ona olan sevgi ve bağlılığından dolayı yaparsa sevap ve övgüye lâyık olur. Terkederse kınanmaz ve günah işlemiş olmaz.

Farz namazlardan önce ve sonra kılınması sünnet olan namazlar için, Şâfiî mezhebinde ayrıca vitir namazı ve şevvalde tutulan altı gün oruç için revâtib sünnet tabiri kullanılır. Fakihlerin çoğunluğuna göre teravih namazları da revâtib sünnetler arasındadır.

b) Müstehap

Sözlükte, "sevimli olan, tercih edilen ve güzel bulunan iş" demektir. Hz. Peygamber'in bazan işleyip bazan terkettiği, âlimlerin ve sâlih kulların öteden beri yapageldikleri ve tavsiye ettikleri fiil ve davranışlara dinî terminolojide müstehap denilir. Müstehaplar ibadetlerin ve beşerî ilişkilerin daha güzel ve verimli olmasını sağlayan âdâb ve ahlâk kuralları niteliğindedir. Meselâ sabah namazının ortalık aydınlanıncaya kadar, sıcak mevsimlerde öğle namazının serin vakte kadar geciktirilmesi, akşam namazında acele edilmesi böyledir. Müstehabın terki dinen kınamayı gerektirmeyip sadece evlâ ve güzel olanı terk mânası taşır. Müstehap çoğu kez mendup, nâfile, tatavvu, âdâb gibi tabirlerle eş anlamlı olarak kullanılır ve yapılması terkinden evlâ olan fiiller arasında en alt sırayı işgal eder. Bundan sonra yapılması ile terkedilmesi müsâvi olan mubah fiiller gelmektedir. Sünnet ve müstehap fiiller, daha genel ifadeyle mendup fiiller, farz ve vâcip grubundaki dinî ödevlerin ve bütün beşerî-sosyal ilişkilerin daha anlamlı ve verimli olmasına yardımcı olan, bir bakıma onları koruyan, onlara maddeten ve ruhen hazırlık niteliği taşıyan yardımcı fiillerdir. Bir yönüyle Hz. Peygamber'in güzel ahlâkını, tavsiye ve teşviklerini bir yönüyle de İslâm toplumlarının ibadet hayatıyla ilgili olumlu çizgisini ve tecrübe birikimlerini yansıtır. Müstehap ve sünnetlerin devamlı terki vâciplerde ve farzlarda da tembellik ve ihmale yol açabileceğinden doğru bulunmamıştır.

3. MUBAH

Mubah kelimesi sözlükte "açığa çıkan, açıklanan, serbest bırakılan şey" demektir. Dinî bir terim olarak ise, bu sözlük anlamıyla bağlantılı olarak, şâriin mükellefi yapıp yapmamakta serbest bıraktığı fiilleri ifade eder. Helâl, câiz, mutlak gibi terimler de, genelde aynı mânada kullanılır ve mükellefin yapması veya terketmesi halinde herhangi bir övgü yahut kınamayı gerektirmeyen davranışlarını belirtir. Bununla birlikte aralarında bazı cüz'î anlam farklılıkları bulunduğu için mubah teriminin yanı sıra câiz ve helâl terimleri üzerinde de ayrıca durmak gerekir.

Fıkıh usulünde şer'î-teklifî hüküm beş kategoride ele alınır. Bunlardan vâcip ve mendup yapılması gerekenleri, haram ve mekruh ise yapılmaması gerekenleri ifade eder. Mubah ise iki gruba da dahil olmayıp yapılması veya terkedilmesi yönünde herhangi bir şer'î-dinî yükümlülüğün bulunmadığı fiil

ve konumu ifade eder. Bazı usulcüler mubahı, şâriin yapılmasına izin verdiği fiiller olarak da tarif ederler.

Bir fiilin mubah olduğu; şâriin o şeyin helâl ve mubah olduğunu bildirmesiyle (meselâ bk. Bakara 2/187, Mâide 5/5), işlenmesi halinde bir vebal ve günahın, dinî bir sakıncanın bulunmadığını ifade etmesiyle (meselâ bk. el-Bakara 2/173, 235) veya herhangi bir yasaktan sonra gelen emirle (meselâ bk. el-Mâide 5/2, el-Cuma 62/10) bilinebileceği gibi, o konuda hiçbir dinî yasaklama ve kısıtlamanın bulunmamasıyla da kendiliğinden sabit olur; usulcüler birincisine şer'î mubah, ikincisine ise aklî mubah adını verirler. Aklî mubah, berâat-i asliyye veya istishâbü'l-asl terimleriyle de açıklanır. Bu da bir fiilin dinî-şer'î hükmü konusunda herhangi bir açıklama yoksa, "Eşyada kural olan mubah olmasıdır" ilkesi gereğince o fiilin mubah olduğuna hüküm verilmesini ifade eder. Kur'an'da değişik vesilelerle zikredilen "evleniniz, yiyiniz, içiniz, gezip dolaşınız" gibi emirler, esasen helâl ve mubah olan bu fiillerin mubah oluşunu desteklemek veya açıklamaktan çok bu mubah fiillerin işlenmesinde dikkat edilecek kayıt ve şartları, hikmet ve amaçları açıklamaya yöneliktir. Bu itibarla, bu son grup fiilleri de yine aklî mubah kavramı içinde düşünmek gerekir. İbadetler naslara dayanmak durumunda olduğu için "ibadet alanında aklî mubahlık" geçerli değildir; yani şâriin naslarla belirlediği ibadetler dışında ibadet çeşidi icat edilemez, yapılamaz.

Mubahın hükmü, yapılıp yapılmamasının dinen eşit değer hükmünde olması, yapılmasında da yapılmamasında da sevap ve günahın olmamasıdır. Bununla birlikte mubahın iyi niyetle ve ibadet kastıyla işlenmesi halinde fâilin ecir ve sevap kazanacağı da ifade edilir. Bir kimsenin cihada hazırlık amacıyla spor ve beden eğitimi yapması buna örnek gösterilir. Öte yandan, bir fiilin kural olarak mubah olması, o fiilin sürekli ve ölçüsüz şekilde işlenmesi veya terkedilmesinin de mubah olduğu anlamına gelmez. Kişinin dilediği zamanda istediği yemek çeşitlerinden yemesi mubah olmakla birlikte bu konuda ölçüsüz davranırsa, meselâ aşırı beslenir veya açlık grevi yaparsa artık bu fiil mubah olmaktan çıkıp duruma göre mekruh, haram gibi dinî hükümler alır. Bu yüzden de bazı usulcüler mubah fiillerin, cüz'îye nisbetle bu hükmü taşısa bile, külliye nisbetle ya yapılması ya da terkedilmesi gereken bir fiil olduğunu belirtirler. Aynı anlayışın devamı olarak, temiz ve mubah olan şeyleri tamamen terketmenin mekruh ve bazan haram, bunlardan kişinin mâkul ve meşrû ölçüler içinde yararlanmasının genel hükmünün mendup, onlardan bazılarını bazan yapıp bazan yapmamasının özel (cüz'î) hükmünün ise mubah olduğu ifade edilmiştir. Oyun ve eğlence, gezip dolaşma ve dinlenme esasen ve tek tek ele alındığında mubah davranışlar olduğu halde bunları devamlı bir âdet ve

alışkanlık haline getirip hayatın diğer ödevlerini aksatacak şekilde ölçüsüz ve aşırı davranma mekruh veya haram görülmüştür. Aynı şekilde karıkoca arası cinsel ilişki kaideten mubah olduğu halde bunun devamlı ve kasten terkedilmesi, taraflara veya taraflardan en az birine açık bir zarar vereceği ve evliliğin önemli bir amacını yok edeceği için haram sayılmıştır. Bu yaklaşım, İslâm'ın ferdî ve sosyal hayatı bir düzen ve bütünlük içinde ele alıp kişinin kendine, toplumuna ve Rabbine karşı ödevlerini birbiriyle irtibatlandırması ve böylece hayatın bütün yön ve ayrıntılarına dinî, ahlâkî hatta estetik bir anlam kazandırmasıyla açıklanabilir.

Burada ayrıca mubahla yakın anlam ilişkisi olan, yer yer eş anlamlı olarak kullanılan câiz ve helâl kavramlarına da temas etmekte yarar vardır.

a) Câiz

Câiz sözlükte "geçip gitmek, mümkün, serbest ve geçerli olmak" anlamlarına gelen "cevâz" kökünden türetilmiş bir isim olup fıkıh terimi olarak, dinen veya hukuken yapılmasına müsaade edilen fiilleri ifade eder. Bu anlamdaki müsaadeyi belirtmek üzere de "cevâz" kavramı kullanılır.

Kur'ân-ı Kerîm'de birçok fiilin serbest olduğu ve yasak olmadığı değişik ifade tarzlarıyla belirtilmiş olmakla beraber "câiz" lafzı geçmemektedir. Hadislerde ise bu kelime az da olsa kullanılmıştır (Ebû Dâvûd, “Akzıye”, 12, “Dahâyâ”, 6).

Câiz kelimesi daha çok sonraki devirlerde karşılarına çıkan yeni meseleleri Kur'an ve Sünnet'in hüküm ve ilkeleri ışığında değerlendirmeye ve çözmeye çalışan İslâm hukukçularınca dinî bir terim olarak geliştirilmiş ve "câiz-câiz değil" hükmü olayın dinî açıdan değerlendirmesini ifadede kullanılmaya başlanmıştır. Bu anlamda câiz, ibadetlerde "sahih" ile eş anlamlı ise de muâmelâtta daha farklı bir anlam kazanmış, sahih (geçerli) tabiri meselenin dünyevî-hukukî yönünü, "câiz" tabiri de uhrevî-dinî yönünü ifade etmiştir. Meselâ şarap imalâtçısına üzüm satmanın veya başkasının evlenme teklif ettiği bir kıza (henüz o konudaki kararını vermeden) tâlip olup onunla evlenmenin dinen câiz olmayıp hukuk düzeni açısından geçerli olması böyle izah edilebilir.

Öte yandan, ilk devir İslâm hukukçuları bilhassa "haram" hükmünü Allah'ın yetkisinde gördüklerinden haram ve helâl tabirlerini çok az ve dikkatle kullanmışlar, kendi ictihad ve yorumları sonucu ulaştıkları serbestliği veya sakıncayı ise "câiz ve câiz değil" tabirleriyle ifade etmişlerdir. Çünkü haram ve helâl kesin ve açık bir nassa dayanan ve sadece Allah'ın tayin ve

takdir yetkisinde olan dinî bir hükümdür. İslâm müctehidlerinin kanaat ve hükmü ise, o meseleyi bu haram ve helâl kapsamında görüp görmeme anlamı taşıdığından, dinen kesinlik taşımayan bir yorum niteliğindedir. Bu sebeple olmalıdır ki, mezhep imamlarının da dahil olduğu ilk devir İslâm âlimleri karşılaştıkları her ihtilâflı meseleyi haram veya helâl değer hükümleriyle çözmemişler, "bence doğru değil", "mahzurlu", "sakıncası yok", "çirkin" gibi daha esnek tabirleri kullanmayı tercih etmişlerdir. İşte "câiz" ve "câiz değil" tabirleri de bu ortamda gelişmiş ve yoğunluk kazanmış terimler arasındadır.

b) Helâl

"Haram"ın karşıtı olan "helâl", sözlükte bir fiilin mubah, câiz ve serbest olması ve yasağın kalkması gibi anlamlara gelir. Dinî bir terim olarak da helâl, şer‘an izin verilmiş, hakkında şer‘î bir yasaklama ve kısıtlama bulunmayan davranışı ve onun dinî-hukukî hükmünü ifade eder. Câiz, mubah, mutlak gibi terimler de aralarında cüz'î anlam farklılıkları bulunmakla birlikte genelde aynı anlamda kullanılır ve mükellefin yapıp yapmamakta muhayyer bırakıldığı davranışları belirtmek üzere kullanılır.

Helâl de esasında câiz ve mubahla eş anlamlı olmakla birlikte, dinî literatürde daha çok haramın zıt anlamlısı olarak yani bir şeyin yasaklanmamış ve kınanmamış olduğunu bildiren bir terim olarak kullanılır. Kur'an'da ve hadislerde sıklıkla geçen helâl ve hill tabirleri de genelde bu son anlamda kullanılmıştır (bk. Âl-i İmrân 3/93; el-Mâide 5/5, 88; Yûnus 10/59; en-Nahl 16/16).

4. MEKRUH

Mekruh sözlükte "sevilmeyip kerih, nahoş görülen şey" demektir. Bunun mastarı olan **kerâhet** de sözlükte “çirkinlik, sevimsizlik, bir şeyi sevmemek ve hoşlanmamak” gibi anlamlara gelir. Fıkıh terimi olarak ise mekruh, şâriin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı olmayan tarzda istediği fiil ve davranışlardır. Gerek şâriin bu tarz yasaklaması gerekse bu yasaklamanın sonucu kerâhet diye anılır; yasaklanan fiil için de mekruh terimi kullanılır. Mekruh da haram gibi meşrû olmayan fiil ve davranış olmakla birlikte, aralarında bazı farklılıklar bulunmaktadır.

Bir fiilin mekruh olduğunu tesbit edebilmek için nasların iyi incelenmesi gerekir. Zira şâri‘ bu hususu değişik üslûp ve şekillerde göstermiş olabilir:

a) Şâri', bir fiilin yapılmamasını istemek üzere kerâhet lafzını kullanmış olabilir. Meselâ, "Allah, size dedikodu yapmanızı, çok soru sormanızı ve mal mülk ziyan etmenizi mekruh kılmıştır" (Buharî, "İstikrâz", 19) hadisinde, dedikodunun, çok soru sormanın ve mal mülk ziyan etmenin mekruh olduğu bildirilmiştir.

b) Şâri', bir fiilin yapılmamasını istemek üzere, kendisinde haramlığa değil, mekruhluğa delâlet eden bir karînenin bulunduğu yasaklama ifadesi kullanmış olabilir. Meselâ *"Allah nezdinde helâllerin en sevimsizi boşamadır"* (İbn Mâce, "Talâk", 1) hadisinde, helâl lafzı kullanıldığından şâri' tarafından istenmeyen bu fiilin haram değil, mekruh olduğu anlaşılmaktadır.

c) Şâri' bazan da fiilin yapılmamasının tercihe şayan olduğunu dolaylı bir üslûpla istemiş olabilir. Meselâ, Hz. Peygamber, "Mehrin en iyisi en kolay olanıdır" hadisinde mehirde aşırılığın terkedilmesini teşvik etmiş ve mehirde aşırılığa gitmenin mekruh olduğunu zımnen ifade etmiştir.

Mekruh fiil işleyen cezayı hak etmez; bazan kınanma ve azarlamaya müstehak olur. Ancak mekruh fiili Allah rızâsı için terkeden, kişi, övülmeye ve sevaba müstehak olur.

Bu açıklamalar fakihlerin çoğunluğuna göredir. Hanefî fakihlere göre ise mekruh iki nevidir:

a) Tahrîmen Mekruh

Bu, şâriin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı tarzda istediği bir fiil olmakla birlikte, bu talep haber-i vâhid gibi zannî bir delil ile sabit olmuştur. Bu tür mekruh harama yakın olup, vâcibin karşıtıdır. İki kişi arasında yapılan bir akdi bozmak üzere yeni bir fiyat teklif etmek, başkasının evlenme teklifinde bulunduğu kadına evlenme teklifinde bulunmak gibi. Vâciplerin terkedilmesi de mekruhtur. Bu nevi mekruhun hükmü, haram bir fiili işleyenin hükmü gibidir, yani cezayı gerektirir. Ancak haramdan farkı, bunu inkâr eden kişi kâfir olmaz.

Fakihlerin çoğunluğu haramı, tahrîmen mekruhu da kapsayacak şekilde tanımlar. Onlara göre haram "şâriin yapılmasını kesin ve bağlayıcı tarzda kat'î veya zannî bir delil ile istediği fiil"dir. Şu halde Hanefîler'in tahrîmen mekruh olarak değerlendirdikleri fiillere, diğer mezhep fakihleri haram demektedirler. Hanefîler'den İmam Muhammed de tahrîmen mekruhu haram olarak nitelendirmekle birlikte, zannî delil ile sabit olduğundan onu inkâr edenin küfrüne hükmedilemeyeceği kanaatindedir.

b) Tenzîhen Mekruh

Bu, şâriin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istediği fiildir. Bu tanım, cumhûr-ı fukahânın mekruh tanımına uygundur. Tenzîhen mekruh, helâle yakın olup, mendubun karşıtıdır. İkindi namazından sonra, güneşin batmasından az önce nâfile namaz kılmak, soğan, sarımsak yiyerek camiye gitmek, abdest alırken suyu israf etmek gibi fiiller bu kısma örnek verilebilir. Bu nevi mekruhun hükmü, herhangi bir cezayı ve kınanmayı gerektirmemesidir. Ancak tenzîhen mekruh hükmündeki fiili istemek, üstün ve faziletli olan davranış tarzının terkedilmesi demektir.

Dinî literatürde yer alan ve özellikle ibadetler alanında sıklıkla söz konusu edilen mekruhlar -mendublarda olduğu gibi- mükellefleri dinî hayata, haramdan, kötü ve çirkin işlerden uzak durmaya hazırlayıcı, dinî vecîbelerin daha anlamlı ve verimli şekilde ifa edilmesini destekleyici bir işlev taşır. Aynı şekilde mekruhlardan kaçınma, Hz. Peygamber'in önerilerini, güzel ahlâk ve yaşayışını, İslâm toplumlarının ortak kültürünü, tecrübe birikimini ve ahlâkî değerlerini iyi izleyebilmek açısından da son derece önemlidir.

5. HARAM

Teklifî hükümlerden biri olan **haram**; sözlükte "yasak, memnu" demek olup helâlin zıddıdır. Dinî terim olarak ise, "şâriin yapılmasını kesin ve bağlayıcı bir ifade ve üslûpla yasakladığı fiil"dir. Yasaklama işine **tahrîm** veya **hazr**, yasaklanan şeye **harâm**, **muharrem** veya **mahzûr**, bu yöndeki hüküm ve vasfa da **hurmet** denilir.

Haram ve mekruh, şâriin yasakladığı, yapılmasını istemediği fiillerin iki nevidir. Yasaklama açık ve kesin bir üslûpla ve delille olmuşsa haramdan, daha esnek ve yumuşak bir üslûpla veya daha zayıf bir delille olmuşsa mekruhtan söz edilir.

Çoğunluğunu Hanefîler'in teşkil ettiği bir grup İslâm hukukçusu ve usulcüsü, bir fiilin haram hükmünü alabilmesi için hem Kur'an âyetleri, mütevâtir ve meşhur sünnet gibi sübûtu kesin (veya kesine yakın) bir delilin, hem de bu delilin açık ifadesinin bulunmasını şart koşarlar. Bu sebeple de, âhâd hadislerle sabit olan veya dolaylı bir şekilde ifade edilen yasaklara "tahrîmen mekruh" adını verirler. Çoğunluk ise, itikadî yönden olmasa bile amelî bakımdan zannî delilleri yeterli gördüğünden, âhâd hadislerle sabit yasakları da haram olarak adlandırırlar.

a) Haram Fiillerin Nevileri

Haram fiiller iki nevidir:

1. Haram li-aynihî. Şâriin, bizzat kendisindeki kötülük sebebiyle, baştan itibaren ve temelden haramlığına hükmettiği fiildir. Zina, hırsızlık, adam öldürme, dinen murdar sayılan eti yeme, evlenme mânii olanlarla evlenme gibi. Bu tür bir haram fiili işleyen kişi günahkâr olur ve âhirette cezaya çarptırılmayı hakeder. Bu, haramın uhrevî sonucudur. Bir de haram olan bir fiile bağlanan dünyevî sonuçlar vardır. Şöyle ki: Bir müslüman böyle bir fiili yaparsa, bâtıl kabul edilir ve fiile hiçbir olumlu hüküm bağlanamaz. Meselâ, zina fiili nesep ve mirasçılığın sübûtu için sebep olamaz. Hırsızlık fiili de mülkiyetin sübûtu için bir sebep olamaz. Murdar etin satışı bâtıldır ve böyle bir sözleşmeye hukukî sonuç bağlanamaz. Ancak bu tür haramların bir kısmı zaruret durumunda mubah hale gelebilir. Meselâ, açlıktan ölecek duruma gelen bir kişinin, ölmeyecek miktarda domuz etinden yemesine müsaade edilmesi böyledir.

2. Haram li-gayrihî. Aslında meşrû ve serbest olduğu halde, haram kılınmasını gerekli kılan geçici durumla ilgili olan fiildir. Meselâ, bayram gününde oruç tutmak böyledir. Esas itibariyle orucun kendisi meşrû bir fiildir. Fakat Allah bu fiilin bayram gününde yapılmasını haram kılmıştır. Çünkü bu günde kullar Allah'ın misafirleri sayılırlar. Bayram gününde oruç tutmak ise, böyle bir misafirliği kabullenmekten kaçınmak anlamına gelir ki, bu davranış müslümana yakışmaz.

Peygamberimiz bir hadisinde *"Bir kimse, din kardeşinin pazarlığı üzerine pazarlık etmesin, başkasının evlenme teklifinde bulunduğu kadına evlenme teklifinde bulunmasın"* (Buhârî, “Büyû‘”, 58; Müslim, “Nikâh”, 38) buyurarak, hadiste zikredilen durumlarda alım satım ve nikâh sözleşmesini yasaklamıştır. Bu yasaklama, anılan sözleşmelerin mahiyetlerinden değil, bu sözleşmelerin dışındaki sebebe; din kardeşini incitme ve üzme sebebine dayanmaktadır.

Yine, cuma namazı ile yükümlü kişi bakımından cuma namazı esnasında alışverişle meşgul olmak, haksız olarak ele geçirilen arazide namaz kılmak, dinen yasak birer fiil olmakla beraber, yasaklık fiilin mahiyeti ile değil, onu çevreleyen zaman veya mekân faktörü ile ilgilidir. Bu ve benzeri durumlarda, yasağı ihlâl sebebiyle kişinin günahkâr ve uhrevî sorumluluk üstlenmiş olacağı hususunda fikir birliği bulunmakla birlikte, ibadetin veya hukukî işlemin dünyevî hükümler açısından geçerli sayılıp sayılmayacağı tartışılmıştır. Fakihler haramlık

yönünü daha ağır buldukları durumlarda ameli, dünyevî sonuçları bakımından da geçersiz saymışlardır.

b) Haramlık Hükmü İfade Eden Lafızlar

Âyet ve hadisler bir şeyin haram olduğunu değişik üslûp ve ifade tarzlarıyla bildirirler:

a) Bazan âyet ve hadislerde, bir şeyin haram olduğu "haram" lafzıyla açıkça ifade edilir. Meselâ, *"Anneleriniz, kızlarınız... (ile evlenmeniz) sizlere haram kılındı"* (en-Nisâ 4/23), *"Meyte, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yukarıdan düşüp ölmüş, boynuzlanıp öldürülmüş, yırtıcı hayvanlarca parçalanmış hayvanlar... ölmeden yetişip kestikleriniz müstesna, size haram kılındı"* (el-Mâide 5/3) âyetlerinde olduğu gibi.

b) Bazan, *"Bir müslümanın malı, rızâsı olmadıkça, bir başkasına helâl olmaz"* (*Müsned*, V, 72) hadisinde olduğu gibi, o şeyin helâl olmadığı bildirilir.

c) Bazan bir işin yapılması yasaklanır, ondan uzak durulması istenir. *"Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin"* (el-En'âm 6/151), *"Zinaya yaklaşmayın, çünkü o açık bir kötülüktür ve kötü bir yoldur"* (el-Hac 22/30) âyetlerinde olduğu gibi.

d) Bazan da bir fiilin işlenmesine ceza tertip edilir. İffetli kadınlara zina iftirasında bulunanlara seksen değnek vurulmasını isteyen (en-Nûr 24/4), yetimin malını haksız olarak yiyenlerin karınlarına ateş yemiş oldukları ve alevli ateşle cezalandırılacaklarını bildiren (en-Nisâ 4/10) âyetlerde olduğu gibi.

c) Haram Hükmünü Belirleme Yetkisi

Haram ve gayri meşrû, dinî bir kavram olup bunu tayin de sadece Allah'ın tasarrufunda olan bir konudur. Hz. Peygamber'in bu konudaki hadisleri, Allah'ın hükmünü ve iradesini beyandan ibarettir. Kur'an'ın Ehl-i kitap'la ilgili olarak *"Onlar Allah'ı bırakıp hahamlarını, rahiplerini ve Meryem oğlu Îsâ'yı Rab edindiler..."* (et-Tevbe 9/31) âyeti nâzil olduğunda, daha önce hıristiyan iken müslüman olan Adî b. Hâtim Hz. Peygamber'e gelerek, "Ya Resûlallah! Onlar din adamlarına ibadet etmediler ki!" demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber şu açıklamayı yapmıştır: *"Evet, dediğin doğrudur. Ancak yahudi ve hıristiyan din adamları helâli haram, haramı da helâl saymışlar, onlar da buna tâbi olmuşlardır. İşte onların din adamlarına ibadet etmeleri bundan ibarettir"* (Tirmizî, "Tefsîr", 9-10).

Kur'an'ın konuyla ilgili başka bir âyeti ise şöyledir: *"Diliniz yalana alışmış olduğu için her şeye "şu haramdır, bu helâldir" demeyin. Zira Allah'a karşı yalan uydurmuş olursunuz"* (en-Nahl 16/116).

Ancak, Kur'an ve Sünnet haramı belirlerken ayrıntıdan ziyade kaideyi ve belirli durumların hükmünü vazetmekte olup, bu genel kuralın her devirde anlaşılıp uygulanabilir tarzda takdim edilmesini o devrin İslâm toplumuna, yetkili ve bilgili İslâm bilginlerine bırakmıştır. Böyle olduğu içindir ki, özellikle ilk devir İslâm bilginleri "haram" tabiri ile Allah'ın açıkça haram kıldığı hususları kasteder, hakkında kesin ve açık nas bulunmayan şeyler içinse "haram" demekten kaçınırlar, bunları ifade de daha çok "mekruh, hoş değil, doğru değil, sakıncalı, câiz değil" gibi tabirleri kullanırlardı.

d) Haramdan Kaçınmanın Önemi

Müslümanlar, Allah'ın yasaklarını gerek maddî unsur ve gerekse nihaî hedef itibariyle iyi kavrayabildikleri ölçüde iyi müslüman olurlar, lâyık oldukları ölçüde dünyevî ve uhrevî karşılığa ulaşırlar. Bu konularda sünnetullah hâkimdir. Kur'an'da, Allah'ın koyduğu ölçülere, sınır ve yasaklara uymayanların sadece kendilerine yazık ettiğinin sıklıkla tekrarlanması herhalde buna işaret etmektedir.

Öte yandan İslâm dininin bir şeyi haram kılışı ve gayri meşrû olarak nitelendirmesi birçok hikmete dayanır. Dinin emir ve yasakları, kulun Rabbi karşısında ciddi bir sınav verişi anlamını taşıdığı gibi, emrin tutulmasının, yasağa uyulmasının kullara yönelik dünyevî ve uhrevî birçok yararı da vardır. Zaten bu, ilâhî adaletin tabii bir sonucudur.

Ayrıca, dinin haram ve gayri meşru olarak ilân edip kaçınılmasını istediği şeyler, müslümanın dünyasını zehir edecek, ona soluk aldırmayacak yoğunlukta ve ağırlıkta ve onu mahrumiyetler içinde bırakacak tarzda da değildir. Aksine her yasağın meşrû zeminde alternatifi, daha iyisi ve temizi gösterilmiştir. Çirkin ve kötü olan yasaklanmış, iyi ve temiz olan helâl kılınmıştır.

Eşyada aslolan helâl ve serbest oluştur. Bunun için de İslâm ancak çok gerekli ve önemli durumlarda yasaklar koymuş, öte yandan zaruretler, beklenmedik şartlar, zorlamalar ve hayatî tehlikeler karşısında bazı yasakların geçici olarak ve ihtiyaç miktarınca ihlâlini de belli bir müsamaha ile karşılamıştır. Ancak zaruret ve ihtiyacın tayin ve takdirinde ferdî kanaatlerden ziyade şer‘î ölçülerin esas olacağı açıktır.

Şunu da belirtmek gerekir ki, bir hususun şâri‘ tarafından açıkça ve doğrudan haram kılınması ile dolaylı olarak yasaklanması arasında ince bir fark bulunduğu gibi, bir işin naslar tarafından ilke olarak haram kılınması ile İslâm bilginlerinin bir fiili o yasağın kapsamında kabul etmeleri arasında da belli ölçüde fark vardır. Ancak bu konuda fertlerin bireysel ve sübjektif tercih ve değerlendirmelere göre davranmalarının da isabetli bir yol olmadığı, fertleri mesuliyetten kurtarmayacağı, bu konunun İslâm hukuk disiplini içerisinde belli bir ilmî ve idarî otoriteye bağlanmasının gerekliliği de açıktır. Kanunlaştırmanın ve merkezî ortak otoritenin bulunmadığı dönemlerde bu düzenlemeyi fıkıh mezhepleri belli ölçüde başarmış, şer‘î yasakların sınırını çizip muhtevasını belirlemede devirlerinin şartlarına göre bazı ölçüler geliştirmişlerdir.

Hile ve dolaylı yollar gayri meşrû olanı helâl kılmaz. Bilgisizlik bu konuda mazeret olmadığı gibi kişinin niyetinin iyi olması da çoğu zaman yeterli değildir. Vasıtaların da gayeler gibi meşrû olması gerekir. Haramın adını değiştirmek, çoğunluğun o işi yapıyor olması ölçü alınarak meşrû görmek de kişiyi mesuliyetten kurtarmaz. Haramdan ve harama yol açan vasıtalardan kaçınmak gerektiği gibi, haram şüphesi taşıyan işlerden ve kazançlardan da uzak durmak gerekir. Hz. Peygamber'in şu hadisi bu konuda ihtiyat ve takva sahipleri için güzel bir ölçü vermektedir: *"Helâl apaçık belli, haram da apaçık bellidir. Bunların arasında, halktan birçoğunun helâl mi haram mı olduğunu bilmediği şüpheli şeyler vardır. Dinini ve namusunu korumak için bunları yapmayan kurtuluştadır. Bunlardan bazısını yapan kimse ise haram işlemeye çok yaklaşmış olur. Nitekim korunun etrafında hayvanlarını otlatan kimse de koruya dalma tehlikesi ile burun buruna gelmiş olur. Dikkat ederseniz her hükümdarın bir korusu vardır. Allah'ın korusu da haram kıldığı şeylerdir"* (Buharî, “Büyû‘”, 2, Müslim, “Müsâkāt”, 20).

Samimi bir müslüman, hâricî şartlar, toplumun kötü gidişatı ne olursa olsun her yer ve zamanda dosdoğru olan, dinin ahkâmını uygulayan, güvenilen ve inanılan bir kimse olmak, istikameti ve hayatı ile İslâm'ın tebliğcisi ve iyi örneği olmak zorundadır.

bb) Azîmet ve Ruhsat

Sözlükte **azîmet** "bir şeye kesin olarak yönelmek, niyetlenmek" anlamındadır. Fıkıh ilminde ise, "meşakkat, zaruret ve ihtiyaç gibi ârızî bir sebebe bağlı olmaksızın ilkten konmuş olan ve normal durumlarda her bir mükellefe ayrı ayrı hitap eden aslî hüküm" demektir.

Azîmet farz, vâcip, sünnet, müstehap niteliğindeki bir davranışın yapılmasını; haram, mekruh gibi davranışların da yapılmamasını ifade eden bütün teklifî hükümleri içine alır. Meselâ namaz, oruç, hac başta olmak üzere Allah'ın kullarını yükümlü tuttuğu bütün dinî vecîbeler genel tarzda her mükellef kişi için konulmuş birer azîmet hükmüdür. Aynı şekilde şarap içme, domuz eti yeme, zina etme gibi haram olan fiiller de her mükellefi bağlayıcı genel hükümlerdir.

Azîmetin karşıtı ruhsattır. Sözlükte "kolaylık, devamlı olan" ruhsat, fıkıh ilminde "meşakkat, zaruret, ihtiyaç gibi ârızî bir sebebe bağlı olarak azîmet hükmünü terketme imkânı veren ve yalnız söz konusu ârızî durumla sınırlı bulunan hafifletilmiş ve geçici hükmü" ifade eden bir terimdir. Meselâ mükelleflerin oruç tutması bir azîmet hükmüdür. Fakat hasta ve yolculara karşılaştıkları güçlük sebebiyle, oruç tutmama kolaylığı tanınmış ve bunlardan tutamadıkları oruçlarını normal hale dönünce kazâ etmeleri istenmiştir. Domuz etinin yenmesi, şarabın içilmesi haram olduğu halde, susuzluktan veya açlıktan ölme tehlikesiyle karşılaşan kimseye bu azîmet hükmünü terkedip domuz etinden veya şaraptan hayatî tehlikeyi atlatacak miktarda yemesi içmesi mubah kılınmıştır. İbadetlerin şekil şartlarıyla ilgili birçok ruhsatın tanınmış olması da burada hatırlanmalıdır. Bu ruhsatlar, zaten mükellefiyetlerin çok az ve sınırlı tutulduğu İslâm dininin rahmet ve kolaylık dinî olmasının, Allah'ın kulları için zorluğu değil kolaylığı dilemiş bulunmasının tabii sonuçlarıdır.

Dinin teklifî hükümleri incelendiğinde birkaç çeşit ruhsatın bulunduğu görülür.

a) Haramı İşleme Ruhsatı. Zaruret veya zaruret derecesine varan ihtiyaç hallerinde haram bir fiil mubah hatta vâcip hale gelebilir. Haramı işleme ruhsatının bulunduğu bazı durumlarda mükellef azîmet hükmüne uymakla ruhsattan yararlanma arasında serbest bırakılır. Ölüm tehdidi altında kalan kimsenin imanını gizleyip küfrü telaffuz etmesine ruhsat vardır. Bu mubah olmakla birlikte bu kimse imanını açıklamakta direnir de öldürülürse şehid olur. Âyette böyle bir ruhsat yazıldığı gibi (en-Nahl 16/106) Hz. Peygamber böyle bir zorlama sonucu öldürülen müminin şehid olduğunu haber vermiştir. Bazı durumlarda ise mükellefin azîmet hükmünü terkedip ruhsattan yararlanması vâcip hale gelir. Açlık yüzünden ölüm tehlikesiyle karşılaşan kimsenin domuz eti yiyerek veya ölüm tehdidi altında bulunan kimsenin dini tebliğden vazgeçerek hayatını kurtarması vâcip olduğundan, bu kimsenin azîmet hükmünde ısrar edip ölmesi halinde günahkâr olacağı gö-

rüşü hâkimdir. Âyette de zaruret karşısında kalan için bu tür bir ruhsattan söz edilir (el-Bakara 2/173).

b) Vâcibi Terketme Ruhsatı. Farz veya vâcip olan bir fiilin edasında mükellef için ek bir meşakkat bulunduğunda, bu vâcibi terketme ruhsatı tanınır. Ramazan orucu bütün mükelleflere farz olduğu halde hasta ve yolculara, sonradan kazâ etmek üzere oruç tutmama kolaylığı tanınmıştır. Mükellef bu ruhsattan yararlanıp yararlanmamakta serbesttir.

Ölüm tehlikesi gibi ağır sonuçların söz konusu olmadığı durumlarda azîmete göre mi, ruhsata göre mi davranmanın daha sevap olduğu hususunda İslâm âlimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Meselâ Hanefîler'e göre, yolculuk esnasında dört rek'atlı farz namazların kısaltılarak ikişer rek'at kılınması esasen bir azîmet hükmüdür. Bu sebeple de yolcunun bu namazları ikişer rek'at kılması asıldır. Buna karşılık, yolcunun oruç tutmama ruhsatı bulunsa bile, ilgili âyetin dolaylı ifadesinden de hareketle (el-Bakara 2/184), zorlanmayacaksa oruç tutmasının daha faziletli olduğu ileri sürülmüştür.

c) Genel Kurala Aykırı Bazı Akidleri ve Hukukî İşlemleri Yapabilme Ruhsatı. Bazı akidler ve hukukî işlemler İslâm hukukunun o konudaki genel kurallarını veya genel şer'î delillere aykırı olduğu halde insanların duyduğu ihtiyaca bağlı olarak mubah sayılmıştır. İleride teslim edilecek bir malın peşin para ile satın alınması demek olan selem akdi, mevcut olmayan bir malın satımı mahiyetinde olsa da, insanların ihtiyacına binaen Hz. Peygamber tarafından câiz görülmüştür. Eser siparişi sözleşmesi de (istisna) böyledir.

d) Önceki semavî dinlerde mevcut ağır hükümlerin İslâm'da kaldırılmış olması da, ilâhî teşriin genel seyri içinde İslâm ümmeti için ruhsat hükmündedir. Namazın, ibadete ayrılmış yerin dışında geçerli olmaması, ganimetlerin haram olması, malın dörtte birinin zekât olarak kesilmesi hükümlerinin müslümanlar hakkında kaldırılmış veya çok hafifletilmiş olması böyledir.

IV. İLMİHAL

İlim ve hâl kelimelerinden oluşmuş bir isim tamlaması olan **ilmihal** (ilm-i hâl) sözlükte "durum bilgisi" demektir. Bütün müslümanların dinî bilgi ve uygulama bakımından ihtiyaç duyduğu, bir bakıma müslüman olmanın ve Müslümanlığın icaplarını yerine getirmenin ön şartı durumundaki temel bilgiler ilmihal diye anılmıştır.

Fıkıh ilminin tarihî gelişimi hatırlanırsa, ilk dönemlerdeki yoğun ictihad ve fetva faaliyetinin mezheplerin teşekkülü ile belirli bir sisteme oturduğu, orta dönemlerden itibaren fıkıh mezheplerinin hem toplumda hukukî istikrar ve güveni, uygulama ve yargı birliğini sağlamada hem de fertlere ibadet ve ahvâl-i şahsiyye alanında rehberlik etmede önemli bir rol üstlendikleri bilinmektedir. Mezheplerin farklı bölgelere yayılıp mezhep içi ictihad ve fetvaların çeşitlenmesi ve zenginleşmesiyle birlikte aynı ihtiyaç tekrar hissedilmeye başlanmış, bu sebeple de mezhep içinde oluşan farklı görüşler arasında sahih ve muteber olanın belirlenmesi ve bunları esas alan metinlerin yazılması cihetine gidilmiştir. Bu dönemde mezheplerin muteber metinlerinin de kamu kesiminde ve bireysel hayatta yukarıda sözü edilen türden pratik bir ihtiyacı karşıladığı söylenebilir. Bu kademede mezhep fıkhını doktriner tarzda inceleyen hacimli eserlerin yanı sıra mezhep fıkhının ana çizgisini ortaya koyan muhtasar el kitaplarının da kaleme alındığı ve belli oranda rağbet gördüğü bilinmektedir. Çünkü hem âyet ve hadisler ile toplumsal hayat ve problemler arasındaki bağı kurmak, âyet ve hadisler etrafında zengin bir hukuk kültür ve doktrini oluşturmak hem de toplumda hukukî istikrar ve güven ortamını, yargı ve uygulama birliğini sağlamak, Müslümanlığı öğrenmek ve yaşamak isteyenlere sade, kolay ve anlaşılabilir temel dinî bilgileri sunmak gerekliydi. Fıkıh mezheplerinin değişik dönemlerinde kaleme alınan ve mezhebin klasik literatürünü teşkil eden bu hacimli ve muhtasar kitaplar böyle bir amaca hizmet etmiştir.

İslâm toplumunda her dönemde canlı bir şekilde var olan fetva verme (iftâ) faaliyeti de dinî hükümlerin ve mezhep görüşlerinin âdeta günlük hayata uyarlaması mahiyetindedir. Bu sebeple fetva kitaplarının da temel dinî bilgilerin yaygınlaşması ve fertlerin bu konudaki amelî ihtiyacının giderilmesinde etkin bir rolü olmuştur. Bu zengin tedvin faaliyeti içinde bütün müslümanlar için kaçınılmaz olan asgari ortak bilgilerin, ayrıca her müslümanın kendi durumuna göre bilmesi gereken temel dinî bilgilerin özlü bir şekilde ve belli bir mezhep geleneğine bağlı kalınarak yazıldığı kitaplar ile fetva kitapları İslâm toplumundaki ilmihal geleneğinin ilk nüvelerini teşkil ederler. İlmihal bilgileri arasında İslâm toplumunun dinî hatta günlük hayata ilişkin tecrübe birikimi ve geleneği de ana hatlarıyla mevcuttur. Böylece dinî eğitim için başlangıç, dinî hayat açısından ortak payda değerindeki ilmihal bilgileri, fertler için de kaçınılmaz pratik bir ihtiyacı karşılamıştır. Çünkü dinî hükümleri aslî kaynağı olan şer‘î delillerden elde etme ve elde edilen bilgiler ile günlük hayatın ihtiyaç ve problemleri arasında bağ kurma ciddi bir ilmî çabayı, bilgiyi ve uzmanlığı gerektirdiğinden her bir müslümandan böyle bir çabayı beklemeye imkân bulunmadığı gibi buna ihtiyaç da yoktur.

İlmihal bilgilerinin başında inanç, ahlâk ve ibadet esasları ile hemen herkesin günlük hayatta karşılaştığı meselelere ilişkin temel hükümler gelir. İlmihal kitaplarının özünü oluşturan fetva kitaplarında fıkhın genel bir özeti ve sıkça karşılaşılan fıkhî meselelerin çözüm örnekleri verilmiştir. Geniş ilmihal kitaplarında ise inanç, ahlâk, ibadet ve helâl-haram yanı sıra peygamberler tarihi, Hz. Muhammed'in hayatı ve örnek ahlâkı (siyer) ile aile hukuku (münâkehât) bölümleri de yer alır. Çünkü bu konular da hem her müslümanın öncelikle bilmesi gereken bilgileri, hem de ferdî hayatında devamlı yüz yüze kaldığı problemlerin cevaplarını içermektedir.

TEMİZLİK

Bölüm 5

Beşinci Bölüm

Temizlik

I. İLKELER ve AMAÇLAR

Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde, Hz. Peygamber'in hadislerinde ve örnek hayatında temizliğin önemi ve gerekliliği üzerinde ısrarla durulmuş, genel anlamda temizlik ve ibadet amaçlı temizlikle ilgili birtakım ilke ve ölçüler getirilmiş ve temizlik bazı ibadetler için ön şart sayılmıştır. Bu, İslâm dininin dünya hayatına hem âhirete uzanan bir köprü olması hem de insanın yaratılışından beklenen ulvî gaye ve hikmetlerin gerçekleşme alanı olması cihetleriyle önem vermesinin, insan hayatını maddî ve mânevî yönleriyle bir bütün halinde ele almasının ve neticede bu hayatı düzene koymada ferde yardımcı olmasının tabii bir sonucudur. Çünkü din, özü itibariyle mânevî kirlerden arınma, Allah'ı tanıma, O'na itaat ve ibadet etmeden ibaret gibi görünse de ruhun yücelişi ve insanın böyle mânevî bir bağlantı ortamına geçebilmesi için insanı çevreleyen fizik şartların da buna uygun olması gerekir. İbadet hayatıyla ve mânevî temizlenme ile beden ve çevre temizliği arasında sıkı bir bağın kurulması hatta Kur'an'da temizlikten, hem maddî hem de mânevî temizliği kapsayacak şekilde genel bir anlatımla söz edilmesi böyle bir anlam taşır. Öte yandan İslâm dini ferdin âhiret kadar dünya hayatında da her yönden mutlu ve huzurlu olmasını arzu ettiği, müslümanların sağlıklı ve güvenli bir toplum oluşturmasını dinî hayat için âdeta ön şart mesabesinde gerekli gördüğü için,

başta beden temizliği olmak üzere maddî temizliği de dinî mükellefiyet kapsamında görmüş, bu konuda ferde bir dizi ödev ve sorumluluk yüklemiştir.

İslâm kültüründe genel anlamdaki temizlik ile ibadet amaçlı temizlik birbirini tamamlar ve birlikte bir anlam ifade eder. Bu sebeple İslâm bilginleri temizliği maddî temizlik, hükmî temizlik ve mânevî temizlik şeklinde üç safhalı bir faaliyet olarak görmüşlerdir. Beden, elbise ve çevre temizliği şeklinde ifade edilebilecek olan maddî temizliğin de, genelde ibadete hazırlık ve ön şart olarak, kimi durumda ibadet olarak değerlendirilmiş olması, ona, İslâm kültüründe bir ibadet içeriği kazandırıldığını gösterir. Abdest ve gusül, hükmî temizlik kademesidir. Üçüncü kademede ise kişinin uzuvlarını gıybet, yalan, haram yemek, mala hıyanet etmek gibi günahlardan, kalbini haset, kibir, gösteriş, hırs ve benzeri kötü huy ve hastalıklardan, hatta benlik ve bilincini Allah'ın gayrısından (mâsivâ) temizlemesi gelir. Müslümanın kademe kademe arınması ve temizlenmesi, Allah'ın huzuruna böyle bir safiyet ve arılıkla çıkması öğütlenir.

Maddî temizlik İslâm dininin fevkalâde önem atfettiği bir konudur. Kur'ân-ı Kerîm'de çevrenin ve ibadet yerinin temizliğinden söz edilir, Allah'ın temizlik konusunda titizlik gösterenleri sevdiği bildirilir (el-Bakara 2/125; et-Tevbe 9/108; el-Hac 22/26). Hz. Peygamber de *"Temizlik imanın yarısıdır"* (Müslim, “Tahâret”, 1), *"Allah temizdir, temizliği sever"* (Tirmizî, “Edeb”, 41), *"Namazın anahtarı temizliktir"* (Ebû Dâvûd, “Salât”, 73; Tirmizî, “Tahâret”, 3) buyurmuş; değişik vesilelerle beden ve çevre temizliğini emretmiş veya tavsiye etmiş, bu konuda davranışlarıyla ashabına ve bütün müslümanlara örnek olmuştur. İslâm'ın bu ısrarlı takibi neticesinde temizlik müslümanların hayatına dinî yönü de bulunan bir kültür ve gelenek olarak yerleşmiş, fıkıh kitaplarının ilk bölümünü temizlik (tahâret) konusu teşkil etmiştir. Bu bölümde ibadetlere hazırlık mahiyetinde ve onların ön şartı olan abdest, gusül, teyemmüm gibi hükmî temizliğin yanı sıra suların temizliği, dinen ve maddeten pis (necis) sayılan şeyler, temizlenme usulleri gibi konuların da ayrıntılarıyla ele alındığı görülür. Görünür kir ve pisliklerin giderilmesi "necâsetten tahâret", abdestsizlik durumunun kaldırılması ise "hadesten tahâret" olarak adlandırılır. Her iki tür temizlik de ibadete hazırlık olmakla birlikte aralarında mahiyet farkı olduğu açıktır. Bu farkı göstermek üzere Türkçe ilmihal kitaplarında birincisine "maddî temizlik", ikincisine "dinî temizlik" veya "mânevî temizlik" denilmiştir. Her iki nitelendirme eksik olduğu gibi yanlış anlaşılmaya da müsaittir.

İslâm dini, beden ve elbise temizliğini emrettiği gibi, kalp ve gönül temizliğini de emretmiştir. Beden ve elbise temizliği, görünen kir ve pisliklerin temizlenmesi

anlamına gelir ve buna "maddî" (dış) temizlik denir. Dinimizin, üzerinde daha önem ve titizlikle durduğu temizlik ise kalp ve gönül (iç) temizliğidir. Kalbin temizliği, dünyevî ilişkiler boyutunda, insanın hemcinslerine karşı kötülük, kin ve haset gibi olumsuz duygulara kalbinde yer vermemesi, aksine iyilik ve hoşgörüyü ilke edinmesi anlamına geldiği gibi, tasavvufî boyutta, kalbin mâsivâdan arınması anlamına gelir ki her iki boyutuyla kalbin temizlenmesi, "gerçek" bir temizliktir. Bununla birlikte kalpten giderilen şey duyularla algılanır bir kir olmadığı için bu temizlik, maddî olmayan anlamında "mânevî" temizlik olarak nitelendirilmiştir. İslâm dini gerek maddî, gerekse mânevî temizliği önemle ve ısrarla emrettiğinden, bu iki tür temizlik için en genel anlamda "dinî temizlik" nitelemesini yapmak da mümkündür. Üçüncü bir temizlik çeşidi ise, özellikle namaz ibadeti için öngörülen ve fıkıh kitaplarında "hadesten tahâret" olarak isimlendirilen "ibadet amaçlı temizlik"tir. Bu tür temizlik, mahiyetçe bahsi geçen iki tür temizlikten farklı olduğu için bunun isimlendirilmesinde bazı sıkıntılar yaşanmıştır. Maddî ve mânevî temizliğin dinin emri olduğu ikinci plana düşürülecek şekilde, sadece bunun "dinî temizlik" olarak isimlendirilmesi uygun değildir. Çünkü, "dinî temizlik" ifadesinin, hem maddî (dış) temizlik hem mânevî (iç) temizlik hem de ibadet için öngörülen bu özel temizlik türünü içine alacak şekilde kullanılması mümkündür. İbadet amaçlı temizliğin, "hükmî temizlik" olarak nitelendirilmesi de eksik olup bazı zorluklar taşımaktadır. Çünkü "hükmî temizlik" ifadesi, esasında, "gerçek temizlik" mukabili olarak kullanılmakta, dolayısıyla gerçek temizliği içermemektedir. Halbuki abdest ve gusül, ibadet amaçlı olmakla birlikte gerçek temizliği içermektedir. Bu bakımdan "hükmî temizlik" ifadesi, sadece ibadet amaçlı olmakla birlikte gerçek temizlik içermeyen "teyemmüm" için kullanılabilir.

Diğer temizlik türlerinden ayırmak üzere, ibadete hazırlık olduğu için vesile ibadet olarak kabul edilen abdest, gusül ve teyemmüm için, "ibadet temizliği" veya "ibadet amaçlı temizlik" tabirini kullanmak daha doğru ise de, yaygın kullanıma uyarak "hükmî temizlik" ifadesini kullanmayı şimdilik sürdüreceğiz.

II. MADDÎ ve HÜKMÎ TEMİZLİK

Şüphesiz ki maddî temizliğin ölçütü ve temizlenme yolları toplumların kültür ve gelenekleriyle, şart ve imkânlarıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Bu sebeple de İslâm dini, hem temizliğin gereklilik ve önemini sıklıkla vurgulayarak bu konudaki ana fikri canlı tutmaya, hem de hitap ettiği toplumların temizlik kültür ve usullerini imkânları ölçüsünde daha iyiye doğru geliştirmeye önem vermiştir. Böyle olduğu için de İslâm toplumlarında temizlik ana fikri, İslâm

kültürünün aslî unsurlarından birini teşkil etmiştir. Suyun İslâm medeniyetinde ayrı bir önem kazanmasının bir sebebi de bu olmalıdır. Öte yandan suyun temizliği ve su ile temizlenme başta olmak üzere temizlik araç ve gereçlerinin toplumların şart ve imkânları, pozitif bilimlerin bu konudaki katkısı nisbetinde giderek değiştiği ve iyileştiği de açıktır. Bu sebeple fıkıh kitaplarında çevre ve beden temizliği konusunda yer alan çeşitli kıstas ve usuller bir yönüyle İslâm âlimlerinin temizlik konusuna verdiği önemi, onların bu gayeyi gerçekleştirmeye mâtuf çabalarını, bir yönüyle de içinde bulunulan şart ve imkânlara bağlılığı yansıtır.

Temizlik İslâm'ın çok önem verdiği dinî bir vecîbe ve sağlıklı yaşamanın önemli bir şartı olmasının yanı sıra insan olmanın onur ve şerefinin de gerektirdiği tabii bir durumdur.

Fıkhî bir terim olarak tahâret (temizlik), hem maddî pislikten ve kirlerden hem de hükmî kirlilik halinden (hades) temizlenmeyi kapsar. Bu sebeple hükmî temizlik aynı zamanda maddî temizliği de içine alır. Diğer bir ifadeyle, ferdin bedenini ve çevresini maddî kirlerden temizlemesi, hükmî temizlik için genelde ön şart durumundadır. Maddî temizliğin tabii usulü su ile temizliktir. Bu yüzden fıkıh kitaplarında suyun kendisinin temiz olması ve temizlikte kullanılması konusu üzerinde öncelikle ve önemle durulur.

Suyun bulunmadığı veya temizleyici nitelikte olmadığı durumlarda diğer temizleme araç ve usullerine başvurulur. Öte yandan temizliğin gerektiği şekilde yapılabilmesi için hükmî kirlilik hallerinin yanı sıra dinen kir ve pis (necis) sayılan şeylerin ve bunların temizlenme usullerinin de bilinmesi gerekir. Bu çerçevedeki bilgilerin bir kısmı bilimsel araştırma, tahlil ve deneyimi gerektirse de önemli bir kısmı bizzat fertler tarafından bilinip uygulanabilecek durumdadır. Bu sebeple de maddî ve hükmî temizlikle ilgili temel bilgiler ve pratik çözüm yolları ferdî mükellefiyet kapsamındaki ilmihal bilgileri arasında yer almıştır.

A) SULARIN HÜKMÜ

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın insanı ve diğer canlıları sudan yarattığı (el-Enbiyâ 21/30, en-Nûr 24/45, el-Furkān 25/54), temizlenme dahil birçok hikmete mebnî olarak gökten temiz su indirdiği (el-Bakara 2/22, 164, el-Enfâl 8/11, el-Furkān 25/48) belirtilerek suyun yeryüzündeki varlıkların hayatı açısından önemine ve aslî temizlik aracı olduğuna işaret edilir. Hz. Peygamber'in hadislerinde de yine su ile temizlenmenin önemi sıklıkla vurgulanarak durgun ve akarsuların, yağmur, kaynak, deniz ve göl sularının maddî ve hükmî temizlikte kullanılmasıyla ilgili temel açıklamalar yer alır. Durgun ve

akarsuların temizliğinin sağlanması ve korunması, bu konuda önerilen tedbirler, getirilen yasaklamalar hadis kültüründe önemli bir yekün tutar.

Suların temiz sayılması ve temizleyici olması (hükmî temizlikte kullanılabilmesi) konusunda fıkıh literatüründe yer alan ayrıntılı bilgiler, yukarıda sözü edilen hadislerin ışığında müslüman toplumların asırlar boyunca oluşan bilgi ve tecrübe birikimlerinin ürünüdür. Hanefî fıkıh kültüründe su, doğal su özelliğine sahip olup olmaması yönüyle mutlak ve mukayyet su, yenilenme ve akıcılık özelliğine göre de durgun ve akarsu kısımlarına ayrılır. Sularla ilgili pratik bilgiler, literatürde bu ayırım ve adlandırma içinde verilmeye çalışılır.

a) Mutlak Su - Mukayyet Su

Yaratıldığı tabii halini koruyan, mahiyetini değiştirecek başka maddeler karışmamış suya **mutlak su** denilir. Yağmur, kar, deniz, ırmak, kaynak ve kuyu suları normalde böyledir. Mutlak suyun üç özelliği ve iki tabiatı vardır. Özellikleri, rengi, kokusu ve tadıdır; iki tabiatı da inceliği ve akıcılığıdır. Öte yandan mutlak su, temiz ve temizleyici olup olmama yönüyle beş kısma ayrılır. Suyun temizleyici sayılması, abdest ve gusül gibi hükmî temizlik aracı olabilmesinin câiz oluşunu, temiz sayılması ise diğer maddî temizlik ve kullanım aracı olabilmesini ifade eder.

1. Rengi, kokusu ve tadı bozulmamış, içine pis bir madde karışmamış, kullanılması mekruh ve şüpheli hale gelmemiş sular hem temiz hem de temizleyici sayılırlar. Tabiatta normal halde bulunan mutlak sular kural olarak böyledir. İnsanın, at, deve, sığır, koyun ve keçi gibi eti yenen hayvanların ve kuşların artığı sular da, bu sulara maddî bir pislik bulaşmadığı sürece kural olarak hem temiz hem temizleyicidir.

2. Temiz ve temizleyici olmakla birlikte kullanılması mekruh olan sular: Tavuk gibi eti yenen, kedi gibi eti yenmeyen evcil hayvanların, çaylak, doğan gibi yırtıcı kuşların artığı sular böyledir. Hz. Peygamber kedi hakkında "*O pis değildir, çünkü aranızda dolaşıp duran yaratıklardandır*" (Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 38) buyurarak bunlardan sakınmanın imkânsızlığına işaret etmiştir. Eti yenmeyen yırtıcı kuşların gagaları kemik olduğundan, artığı sular diğer yırtıcı hayvanlarınkinden farklı görülmüştür. Bu tür sularla abdest almak veya gusletmek mekruhtur. Ancak normal su bulunmadığında bu sular hem abdest ve gusül gibi hükmî temizlikte hem de maddî temizlikte kullanılabilir.

3. Abdest, gusül gibi hükmî temizlikte kullanılmış olan sular (mâ-i müsta‘mel), maddî bakımdan temiz olsalar bile ikinci defa hükmî temizlikte kullanılamaz. Fakihler bu suların temizleyici olmadığını söylerken bunu anlatmak istemişlerdir. Ancak fakihlerin çoğunluğu aslî özelliklerini kaybetmemesi ve maddî bir kirlilik de taşımaması kaydıyla kullanılmış suyu temiz sayar ve bu suyun maddî temizlikte kullanılabileceğini söyler. Bazı fakihlerin ise ihtiyatla hareket edip kullanılmış suları dinen necis su grubunda mütalaa ettiği görülür. Bu görüş ayrılıkları suyun kıt olması halinde kullanılabilecek bazı ruhsatlar içermesi sebebiyle faydadan hâlî değildir. Abdestsiz veya cünüp olan kimsenin suyu almak veya sıcaklığına bakmak amacıyla elini suya sokmasıyla bu su kullanılmış sayılmaz.

4. Temiz ve temizleyici olmayan sular: İçine pislik düştüğü kesin olarak veya galip zan ile bilinen –tanımı aşağıda gelecek olan– az miktardaki sular ile içine düşen pislikten dolayı rengi, tadı veya kokusu bozulan büyük su birikintileri ve akarsular böyledir. Köpeğin, eti yenmeyen vahşi hayvanların artığı sular da temiz değildir.

5. Eşek ve eşekten doğan katırın artığı suların hükmî temizlikte kullanılıp kullanılmayacağı ise şüphelidir. Temiz su bulunmadığında bunlarla abdest ve gusül alınır ve ayrıca teyemmüm yapılır.

İçine temiz bir maddenin katılmasıyla incelik ve akıcılığını kaybeden mutlak sulara veya tabii bir oluşumla meydana gelip özel bir isimle anılan sulara "mukayyet su" tabir edilir. Gül suyu, meyve suyu, maden suyu, diğer helâl meşrubat türleri veya içinde nohut, mercimek benzeri temiz şeylerin pişmesiyle incelik ve akıcılığını kaybeden sular böyledir. Mutlak sular temiz ve temizleyicilik özelliğini kaybetmediği sürece hem maddî pisliğin temizlenmesinde hem de hükmî temizlikte kullanılabilirken mukayyet sular, normal su bulunmadığı zaman sadece maddî temizlikte kullanılabilir.

Hanefîler dışındaki diğer mezheplerde sular genellikle 1. Temiz ve temizleyici sular, 2. Temiz fakat temizleyici olmayan sular, 3. Temiz olmayan yani necis sular şeklinde üç kısma ayrılarak incelenirse de, bu konuda genellikle tecrübe ve gözleme dayalı bilgiler kullanıldığından mezhepler arasında kayda değer bir görüş farklılığı yoktur.

b) Durgun Su – Akar Su

Suyun durgun veya akar olması, durgun ise miktarı, o suyun temiz ve temizleyici olma özelliğini belirlemede etkin rol oynar. Akar sular ile büyük havuz niteliğindeki durgun sular üç temel vasfından biri değişmedikçe yani

rengi, tadı veya kokusu bozulmadıkça içine düşen bir pislikten dolayı temiz ve temizleyicilik özelliğini yitirmez. Buna karşılık küçük havuz niteliğindeki durgun sular, içine bir pislik düşmekle üç temel vasfında değişme olup olmadığına bakılmaksızın temiz ve temizleyici olmaktan çıkar. Kural bu olmakla birlikte büyük ve küçük havuz ayırımında nasıl bir ölçünün kullanılacağında fıkıh mezhepleri arasında görüş farklılıkları vardır. Hanefîler'e göre durgun suyun derinlik ve hacminden çok yüzey genişliği önemlidir. Hanefîler'e göre su, avuçlandığında elin dibe değmeyecek derinlikte olması kaydıyla, yüzeyinin yaklaşık olarak 50 m^2 olması, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise hacminin iki kulle (yaklaşık 206 litre) ve daha fazla miktarda olması halinde büyük havuz hükmünü alır. Mâlikîler'e göre ise normal abdest ve gusül suyu kabının alacağı su az su hükmündedir.

Fakihlerin bu konudaki yaklaşım ve kıstasları dikkatlice incelendiğinde, onların hem suyun aslî özelliğini korumasına önem verdikleri hem de içine küçük bir pislik düştü diye bol miktarda suyun kullanılamaz olmasını önlemek istedikleri görülür. Böyle olunca suyun temininindeki kolaylık ve zorluk, suya düşen pisliğin tür ve miktarı da göz önünde bulundurulmak kaydıyla, mezheplerin bu konudaki farklı görüşlerinin bir ruhsat olarak değerlendirilebileceği, kişilerin kendi kültür, imkân hatta kalbî mutmainlikleri açısından bu ruhsatlardan birini seçebileceği söylenebilir. Diğer yandan suyun temel özelliklerinde bir bozulma olduğunda veya yapılan bilimsel incelemeler ve laboratuvar tahlilleri sonunda insan sağlığı ve çevre için zararlı olduğu tesbit edildiğinde bu suyun kullanımının dinen de câiz olmayacağı açıktır. Çünkü insanın sağlık, güvenlik ve huzur içinde yaşaması dinin genel hedeflerinden biri olduğu gibi bilimin de ana gayesini oluşturur. Bu sebeple fıkıh kitaplarında suyun maddî ve hükmî temizlikte kullanılabilmesi için aranan şartlar, suyun kullanımının dinî hükmüyle ilgili nihaî bir ölçü ve çözüm olarak değil, fertlere günlük yaşayışlarında kolaylık sağlamayı ve ortalama bir ölçü getirmeyi amaçlayan öneri ve katkılar olarak anlaşılmalıdır. Nitekim madenî kaplara konup güneşte ısıtılan suyun kullanımını bazı fakihlerin mekruh gördüğü, bunu söylerken de bu tür suların sağlığa zararlı olduğu noktasından hareket ettikleri bilinmektedir. Böyle olunca suyun temizliği konusunda fıkıh kültürümüzdeki bu tür yaklaşımları ilke ve amaç yönüyle değerlendirip günümüzdeki teknolojik gelişmelerden, arıtma ve tahlil imkânlarından ve pozitif bilimin sonuçlarından âzami ölçüde yararlanmak vazgeçilmez bir önem taşımaya başlamıştır.

B) MADDÎ ve HÜKMÎ KİRLİLİK

İslâm dini ferdî ve sosyal hayatın her alanında maddî temizliğe âzami titizliğin gösterilmesini istediği, belirli ibadetler için de buna ilâve olarak hükmî temizliği şart koştuğu içindir ki, maddî ve hükmî temizlik ve onun karşıtı olarak maddî ve hükmî kirlilik fıkıh ve ilmihal kültürünün temel kavramları arasında yer almıştır. Fıkıh literatüründe "tahâret" her iki tür temizliği de içine alan geniş bir kapsama sahipken maddî kirlilik genelde "necâset", hükmî kirlilik de "hades" terimleriyle ifade edilir. Beden, elbise ve namaz kılınacak yerde bulunan, namaz ve benzeri ibadetlerin sıhhatine de engel olan hakiki yani maddî pisliklerden temizlenmeye "necâsetten tahâret", abdestsizlik ve cünüplük gibi hükmî kirlilikten temizlenmeye de "hadesten tahâret" denilir. Her iki tür temizlik de namaz ve benzeri ibadetlerin ön şartı konumundadır.

a) Necâset

Necâset, hakiki ve maddî pislik, kirlilik demek olup böyle maddeye "necis" tabir edilir. İslâm'da bir şeyin temiz olması asıl olup necâset ârızî bir vasıftır. Bu sebeple fıkıh kitaplarında dinen necis sayılan maddeler ve necis sayılma ölçüleri zikredilmekle yetinilir.

Ana hatlarıyla ifade etmek gerekirse, etinin yenmesi ister helâl ister haram olsun, akıcı kanı olan kara hayvanlarından dinî usule uygun biçimde boğazlanmadan ölen veya öldürülen ve bu hükümde olan hayvanların etleri necistir. Kan, domuz eti, sarhoş edici içkiler, insan idrarı, dışkısı ve ağız dolusu kusmuğu, etinin yenmesi helâl olmayan hayvanların eti, idrarı ve dışkısı dinen necis (pis) olduğunda ittifak edilen maddelerdir. Fakihlerin çoğunluğu şarabı da maddeten necis saymışlardır.

Eti yenen hayvanların idrar ve dışkısını Mâlikî ve Hanbelîler necis saymazken Şâfiîler necis sayar. Hanefîler'e göre tavuk, kaz gibi kümes hayvanlarının dışkıları “necâset-i galîza” (ağır pislik), sığır, koyun, geyik gibi dört ayaklı hayvanlarınki ise “necâset-i hafîfe” (hafif pislik) olarak nitelendirilir. Hanefîler'e göre at, eşek ve katırın idrar ve dışkısı ile havada pislemeleri sebebiyle sakınılması zor olduğu için, atmaca, kartal, güvercin gibi kuşların dışkıları, hafif pislik grubundadır. Domuz ve köpekte ihtilâf olmakla birlikte canlı hayvanların bedenleri necis olmayıp salya, idrar ve dışkıları etinin hükmüne tâbi olarak ağır veya hafif necis sayılır. Hayvanların derisi tabaklanınca temiz olur. Hanefîler domuz derisini, Şâfiîler domuz ve köpek derisini hariç tutarak meytenin (murdar hayvan) derisinin tabaklanınca temiz olacağı görüşündedir. Meytenin, içine kan nüfuz etmeyen boynuz, kemik, tüy, diş gibi katı cüzleri de

Hanefîler'e göre temizdir. Hanefî ve Mâlikîler'e göre meni necis olsa da kurumuş ise ovalamakla temizlenmiş sayılır.

İslâm dini temizliğe büyük önem vermiş olup bu aynı zamanda insanın sağlam yaratılışının da gereğidir. Vücut, elbise ve çevredeki necis maddelerin her bir zerresinin en iyi şekilde temizlenmesi arzu edilen bir şeydir. İdeal olan bu olmakla birlikte böyle bir temizlik her zaman için mümkün olmayabilir. Bu sebeple de İslâm bilginleri Kur'an ve Sünnet'teki kolaylık ve kolaylaştırma ilkesinden hareketle ibadetler için gerekli maddî temizliğin alt sınırını belirlemede bazı ölçüler getirmeye çalışmışlardır. Bu aynı zamanda namaz temizliği için hoşgörü sınırını da belirlediği için ferdî-dinî mükellefiyet açısından önem taşır. Hanefî fakihlerinin necis maddeleri ağır pislik-hafif pislik şeklinde ayırmaları da bu anlayışın ürünüdür.

Ağır necâset ile hafif necâset arasında kirlenmeye yol açma yönüyle bir fark yoktur, ikisi de kirlilik sebebidir. Bu ayırım daha çok namazın sıhhatine engel olup olmama yönüyledir. Ağır sayılan necis madde eğer katı ise yaklaşık 3.5 gramı (1 dirhem), sıvı ise el ayasını (avuç içi) kapsayacak miktarı ve fazlası vücut, elbise veya namaz kılınacak yerde bulununca namazın sıhhatine engel olur. Hafif necâsetin ise bir uzvun veya onu örten elbisenin dörtte birinden az miktarına bulaşmış olması namazın sıhhatine engel olmaz. Temiz olmayan bir maddenin hoşgörü sınırını aşmayan miktarı ile namaz kılmak mekruh sayıldığından, namaza başlanmadan önce her türlü kir ve pis maddelerden temizlenmek gerekir.

Öte yandan, dinde güçlüğü giderip kolaylığı sağlama düşüncesiyle, kaçınılması zor olduğu için vücut ve elbiseye sıçrayan idrar serpintileri, sokaklarda yürürken sıçrayan çamur parçaları, sinek ve benzeri haşerattan bulaşan pislikler, necis maddelerin buhar ve tozu gibi nesneler aynı hoşgörü sınırı içinde bulunmuştur. Bununla birlikte bu tür ruhsatlardan sadece ihtiyaç halinde yararlanmalı, imkân olduğu ölçüde namazda ve namaz dışında vücut, elbise ve çevre temizliğinde âzami ölçüde titizlik gösterilmelidir. Zaten namaz ruhun Allah’a yükselişini ve O'nun huzurunda duruşu simgelediğinden müslümanın en temiz ve güzel elbisesiyle namaza durması tavsiye edilmiştir. İmkânı olanların sadece namazlarda giymek üzere özel bir elbise edinmesinin yararından söz edenler, her ne kadar öncelikli olarak bu maddî temizliği gözetmiş olsalar da, gerek Peygamberimiz’in ve ashabının tarzlarına uymadığı gerekse ibadetin gündelik hayatın doğal bir parçası olduğu esprisini zedeleyeceği mülâhazasıyla, özel namaz elbisesi edinmek hoş karşılanmamış, bunun yerine mümkün olduğu ölçüde her zaman temizliğe dikkat etmenin gerektiği vurgulanmıştır.

b) Hades

Hades fıkıh dilinde, abdestsizlik veya cünüplük sebebiyle insanda meydana geldiği var sayılan hükmî kirliliği veya bu kirliliğin sebebini ifade eder. Hades, büyük hades ve küçük hades şeklinde ikiye ayrılır. Gusülle giderilebilen cünüplük (cenâbet), hayız ve nifas gibi hükmî kirlilikler büyük hades, abdestle giderilebilen hükmî kirlilik de küçük hadestir. Buna bağlı olarak gusül büyük hükmî temizlik, abdest de küçük hükmî temizlik adını almıştır. Buna göre cünüplük, hayız ve nifas halleri büyük hükmî kirlilik halini, abdesti bozan sebeplerin varlığı da küçük hükmî kirlilik halini doğurur. Bu kimselerin tâbi olacağı dinî mükellefiyet ve hükümler aşağıda ayrı ayrı anlatılacaktır.

C) TEMİZLEME YOLLARI

Hükmî kirlilik hali demek olan hadesten, hükmî temizlik usulü olan ve her birinin kendine mahsus ayrıntılı hükümleri bulunan abdest, gusül ve teyemmümle temizlenilir. Dinen temiz sayılmayan maddî kirliliğin (necâset) ise çeşitli yol ve usullerle giderilmesi mümkündür.

Hanefî mezhebinde necâseti temizleme yolları konusunda sosyal şartlar ve ihtiyaçlar dikkate alınarak daha toleranslı davranılmış ve kolaylık ilkesine ağırlık verilmiştir. Mâlikî mezhebinin bu konudaki tavrı da Hanefî mezhebine yakındır. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde ise namazın sıhhatine engel olur düşüncesiyle temizlik konusunda daha sıkı şartlar getirildiği görülür.

Özetle ifade etmek gerekirse, temizliğin en genel ve tabii usulü su ile yıkamaktır. Suda kaynatma, ateşe sokma, silme, ovalama ve kazıma, kurutma, üzerine toprak serpme, içindeki suyun bir kısmını veya tamamını boşaltma, yapı değişikliği (istihâle), boğazlama ve tabaklama başlıca temizleme yol ve usulleri olarak zikredilebilir. Bunlar arasında içine necis bir maddenin düştüğü havuz, depo ve kuyuların temizliği ile büyük ve küçük abdest bozduktan sonra yapılacak beden temizliği ayrı bir önem taşır.

a) Depo ve Kuyuların Temizlenmesi

Fıkıh literatüründe kuyu, havuz ve depo sularının sağlık kurallarına uygun biçimde korunması, kirletilmeyip temiz tutulması, içine bir pislik düştüğünde ise temizlenmesi usulleri üzerinde önemle durulmuştur. Hanefî fakihleri, durgun suları büyük ve küçük havuz şeklinde ikiye ayırıp büyük havuzun yani "çok su"yun miktarını belirlemede suyun yüzey genişliğini esas almışlardır. Hanefîler'in bu ölçüsü gereği kuyular küçük su hükmünde olduğundan, içine necis bir madde düştüğünde temizlenmesi için duruma göre belli miktarda

suyun, bazan da kuyunun tamamen boşaltılması gerekli görülür. Şâfiî ve Hanbelîler ise büyük havuz-küçük havuz ayırımında suyun hacmini esas almışlardır. Görüş ve ölçüleri ne olursa olsun, fakihlerin hareket noktası, suyun gerekmedikçe pis sayılmasını ve israfını önlemek, bunun yanı sıra suyun, içine düşen pislikten etkilenmeyecek ölçüde çok olması ve suyu kullanan kimsenin pislikle temas ihtimalinin de iyice zayıflaması durumunda suyu büyük havuz saymak olmuştur. Bununla birlikte bu konuda benimsenen ölçü ve miktarlar bu hukukçular tarafından aklî istidlâlle ve yapılan bazı deneylerle bulunmuş ictihadî görüşlerden ibarettir. Böyle olunca kuyu, havuz ve deponun ne miktarı boşaltıldığında ve hangi usuller uygulandığında dinen temizlenmiş sayılacağı hususu, suyun sağlık kurallarına fizikî ve maddî temizlik ölçülerine uygun olması gereğinden ayrı düşünülemez.

Fakihlerin konuyla ilgili ölçü ve önerileri suyun hem maddî yönden temizliğini sağlamayı hem de dinî yönden temiz ve temizleyici oluşuna açıklık getirmeyi amaçlar. Böylece bu suyla yapılan hükmî temizliğin ve ona bağlı olarak yapılan ibadetlerin sıhhatiyle veya iade yükümlülüğüyle ilgili objektif ve mâkul ölçüler geliştirilip kargaşanın ve keyfîliğin önlenmesine, mükelleflere kolaylık ve iç huzuru sağlanmasına çalışılmıştır. Fıkhın ilk dönemlerde ferdî ve sosyal hayatla ilgili bütün problemlere eğildiği ve müslüman toplumların âdeta hayat bilgi ve tecrübesini de kapsadığı düşünülürse, suyun temizliği ve temizlenme usulüyle ilgili bu görüşlerin fakihlerin bilgi ve tecrübe birikimlerini yansıtan ve maddî temizlik için ortalama bir tedbir getirmeyi amaçlayan görüşler olarak algılanması daha doğru olmaktadır. Bu konuda suyun teminindeki veya boşaltılmasındaki zorluklar, suya düşen necis maddenin miktarı, suyun miktarı ve şahısların kalben tatmin olmalarının da ayrı ayrı önemli olduğuna, kişilere bu çerçevede bir inisiyatif kullandırmanın doğru ve yeterli olacağına işaret etmek gerekir. Netice itibariyle suya dinen pis sayılan veya sağlık açısından zararlı bir maddenin düşmesi halinde bu depo, havuz ve kuyunun mümkün olduğu miktarda boşaltılması, ayrıca fen bilimleri ve sağlık açısından da yeterli düzeyde ve usulde temizliğin sağlanması gerekir.

b) İstibrâ ve İstincâ

İslâmî öğretiler bütün hayatı kuşatıcı nitelikte olduğu için, bu öğretilerde zaman zaman şahısların en özel ve mahrem görünen durumlarıyla ilgilenildiği ve bu konuda bazı emir ve tavsiyelerde bulunulduğu da olur. Tuvalet âdâbıyla ilgili olarak hadislerde ve fıkıh kültüründe birtakım kural ve önerilerin bulunması böyledir.

Küçük ve büyük abdest bozduktan sonra yapılması gereken maddî temizlik, gerek bunun akabinde yapılacak hükmî temizliğin ve ibadetlerin sıhhati gerekse ferdin sağlığı, beden ve elbise temizliği açısından önemlidir. Küçük abdest bozduktan sonra idrar yolunda kalabilecek idrar damla ve sızıntılarının tamamen kesilmesi için bir süre bekleme, bundan sonra vücuttaki idrar sızıntılarını temizleme işlemine fıkıh dilinde "istibrâ" denilir. Özellikle erkekler açısından istibrâ daha önemlidir. Şayet özür hali söz konusu değilse vücuttan idrar sızıntısı olduğu sürece abdest geçerli olmaz. Bunun için de idrarın vücuttan iyice çıkmasını beklemek, bu amaçla biraz hareket etmek, yürümek veya öksürmek gerekebilir. İdrar sonrası abdest alınmayacak olsa bile, temizlik iyi yapılmadığında geriye kalan idrar sızıntısı elbiseye bulaşacağından bu temizliğe dikkat edilmesi her zaman önemini korumaktadır. Bunun için Hz. Peygamber idrardan sakınmayı emretmiş, kabir azabının çoğunun idrardan sakınmama sebebiyle olacağını haber vermiştir (Buhârî, "Vudû", 55; İbn Mâce, "Tahâret", 26).

Çevre temizliği kadar beden ve elbise temizliği de gerek kişinin sağlığı ve beşerî ilişkileri gerekse ibadet hayatı için önem taşıdığından literatürde "istincâ" terimiyle ifade edilen temizlik yani büyük abdest bozulduktan sonra dışkı ve idrar yollarında yapılacak dışkı, idrar vb. temizliği de müslümanın hayatında ayrı bir önem taşır. Aslolan bu temizliğin su ile yapılmasıdır. Hatta su ile temizliğin İslâm toplum ve medeniyetinin en belirgin vasıflarından biri olduğu ve bu sebeple müslümanların kavuştukları beden ve elbise temizliğinin Batılılar tarafından da hayranlıkla ifade edildiği görülür. Su bulunmadığı takdirde bu temizliğin en uygun temizlik araçlarıyla yapılması gerekir. Temizlik sol elle yapılmalı, suyun ve diğer temizlik araçlarının kullanımında israftan kaçınılmalı, fakat temizliğin titizlikle yapılmasından da ödün verilmemelidir. Fıkıh kitaplarında eğitim ve ilim aracı olduğu için kâğıdın istibrâ ve istincâda kullanılması doğru bulunmamış ise de günümüzde iki kâğıt türü birbirinden ayrıldığı ve kâğıdın imal ve temini kolaylaştığı için, özellikle büyük abdest temizliğinde suyun kullanımı ve kurulanma kaçınılmaz olmuştur. Bu itibarla Batı toplumlarında yaygın olduğu şekliyle sadece tuvalet kâğıdı ile temizlenmenin yetersiz olduğunu, su ile temizlik yapıldıktan sonra avret yerinin bez veya tuvalet kâğıdı ile kurulanmasının sağlık ve temizlik açısından daha uygun hatta gerekli olduğunu belirtmek gerekir.

III. ABDEST

A) MAHİYETİ ve ÖNEMİ

Farsça **âb** (su) ve **dest** (el) kelimelerinden oluşan ve "el suyu" anlamına gelen **abdest**, belirli ibadetlerin ifasının ön şartı olan ve kendisi de ibadet mahiyetinde görülen bir nevi hükmî temizliktir. Arapça karşılığı güzellik, temizlik ve parlaklık anlamına gelen "vudû"dur. Fıkıhta abdest, "belli uzuvları usulüne uygun olarak su ile yıkamak ve bazılarını da eldeki su ıslaklığı ile meshetmek" şeklindeki ibadet temizliği olarak tarif edilir.

Abdestle ilgili olarak Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Ey iman edenler! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirseklere kadar kollarınızı yıkayın, başınızı meshedin ve topuklara kadar ayağınızı yıkayın. Eğer su bulamazsanız temiz toprakla teyemmüm edin"* (el-Mâide 5/6) buyurulur. Bu âyet Medine döneminde nâzil olmuş ise de, müslümanların Mekke döneminde mi'rac gecesinde namazın farz kılınmasından itibaren namaz öncesinde mendup bir davranış olarak abdest aldıkları bilinmektedir. Âyet bunu müstakil bir hükümle teyit etmiş, ayrıca abdestin her amel için değil namaz için farz kılındığını açıklamıştır. Hz. Peygamber de hem müslümanlara fiilî olarak abdestin nasıl alınacağını göstermiş hem de abdestsiz olarak kılınacak hiçbir namazın Allah katında kabul olunmayacağını belirtmiştir (Buhârî, "Vudû", 2; İbn Mâce, "Tahâret", 47).

Abdest başlı başına maddî temizlik özelliği de taşıyıp sağlık açısından bir dizi faydalar içermekle birlikte esasen hükmî temizlik işlemi ve arınma yoludur. Bunun için de fıkıh dilinde maddî kirlilikten temizlenme "necâsetten tahâret" olarak anılır; hükmî kirlilik olan hadesten temizlik ise birer hükmî temizlik usulleri olan abdest ve gusülle olur. Abdest ile ağız, diş, burun, el, yüz ve ayaklar gibi kirlenmeye ve dışarıdan gelecek mikroplara en açık uzuvlar günde birkaç defa su ile temizlenir. Bu sayede vücudun sinir sistemi ve kan dolaşımı daha düzenli hale gelir ve vücuda fizikî-tıbbî birçok fayda sağlar. Ayrıca abdest, namaz ibadetini ifa için yüce Allah'ın huzuruna çıkacak müminin mânevî ve ruhî hazırlık ve temizliği de demektir. Bu yüzden abdest, maddî temizlikle mânevî temizliği birleştirici, müslümana mânevî yönden destek ve güç sağlayıcı bir anlam ve öneme sahiptir.

B) ABDESTİN GEREKLİLİĞİ

Abdest başlı başına ve bizzat amaç olan bir ibadet değil belli ibadetleri yapmayı mubah kılan, kulun bu ibadetlere mânen ve ruhen hazırlanmasına ve bu ibadetlerden âzami verim elde etmesine yardımcı olan vasıta (vesile)

ibadettir. Bazı ibadetler ve fiiller içinse abdestli olmak dinen gerekli görülmemiş olsa bile, taşıdığı birçok maddî ve mânevî faydalar sebebiyle tavsiye edilmiştir. Bundan dolayı abdestin dinî değer ve bağlayıcılık hükmü farz, vâcip ve mendup şeklinde üç çeşittir.

Namaz kılmak, Kâbe'yi tavaf etmek, tilâvet secdesi yapmak, Kur'an'a dokunmak için abdest dinen gereklidir. Sünnî mezheplerin çoğu bunların farz olduğunda görüş birliğinde olup yalnız Hanefîler Kâbe'yi tavafta abdesti vâcip görürler. Kur'an'a dokunmak için abdestin farz olduğu hükmü, Kur'an'a ve Sünnet'e de (el-Vâkıa 56/79; Beyhakī, *Sünen*, I, 87-88) dayandırılmakla birlikte esasen müslümanların Kur'an'a atfettikleri önemi ve ondan istifadeyi âzami ölçüye çıkarma gayretlerini yansıtan ve bünyesinde birçok sosyal ve psikolojik gerekçeyi barındıran kolektif şuur konumundadır.

Yatmadan önce abdest almak, vakit namazları için ayrı ayrı abdest almak, ezan okurken abdestli bulunmak mendup görülmüştür. Hatta mümine mânevî destek sağladığı, âdeta müminin silâhı olduğu, ayrıca Hz. Peygamber'in mümkün olduğu ölçüde abdestli halde bulunduğu göz önünde tutularak İslâm âlimleri müminin imkân ölçüsünde her işe abdestli olarak başlamasını ve abdestli bulunmasını tavsiye etmişlerdir.

Abdestin yukarıda özetlenen bu dinî hükmünün tabii sonucu olarak abdestsiz kimsenin, cenaze namazı da dahil namaz kılması, şükür ve tilâvet secdesi gibi namaz hükmüne tâbi fiilleri yapması, Kâbe'yi tavaf etmesi, Kur'an'a dokunması ve onu elle tutması câiz görülmez. Abdestsiz olarak Mushaf'a bakarak veya ezberden Kur'an okumak ise câizdir.

Kur'an yüce Rabbin kelâmı olduğu için ona her zaman âzami saygı göstermek, sû-i edeb olarak algılanacak davranışlardan kaçınmak gerekir. Kur'an tilâveti, öteden beri sünnet değer hükmü atfedilen bir ibadet olarak telakki edildiği için, Kur'an tilâvet ederken hem bu kolektif şuuru incitmemek ve hem de esasen her çeşidiyle ibadetin abdestli olarak ifasının ibadeti tamamlayan bir boyut olması sebebiyle böyle davranıp ibadet lezzetini daha derinden almak için abdestli olmaya özen göstermelidir. Fakihlerin Kur'an tilâvetini sünnet olarak nitelendirip ona ibadet içeriği yüklemeleri bu anlamda doğrudur ve bunun için abdestli olmanın şart koşulması da yerindedir. Ancak Kur'an okumaktan asıl maksat mânasını anlamaksızın okuma değil, anlamak ve gereğini yerine getirmek üzere okumadır. Zaten Kur'an'ın indirilişinin aslî amacı da budur. Birinci okuyuşta ibadet niteliği ön plana çıktığı, ikincisinde ise anlama önem kazandığı için iki tür okuyuş arasında abdest açısından bir ayırım yapmak mümkündür. Bu ayırım sebebiyle olmalı ki, bazı bilginler, ikinci tür okuyuş biçiminde abdest almayı şart koşmamışlardır.

C) ABDESTİN FARZLARI

Abdestin farzları, bir fiilin abdest sayılabilmesi için onda bulunması zorunlu olan ana unsurlar demektir. Abdestin farzları ilgili âyette (el-Mâide 5/6) zikredildiği üzere dörttür:

1. Yüzü yıkamak.
2. Kolları dirseklerle birlikte yıkamak.
3. Başı meshetmek.
4. Ayakları topuklarla birlikte yıkamak.

Yüzün sınırı iki kulak yumuşağı, alındaki saç bitim yeri ile çenenin sona erdiği yer arasında kalan kısım olarak belirlenmiştir. Yüz yıkanırken sakal sık ise üstünü yıkamak yeterlidir. Abdest alırken parmaktaki yüzüğün altına su alacak şekilde oynatılması, el, yüz ve ayakta bulunan ve suyun deriye temasını önleyen maddelerin imkân dahilinde temizlenmesi gerekir. Dirseklerin yıkanması da abdestin farzları kapsamındadır. Başın dörtte birinin el içinin ıslaklığıyla meshedilmesi Hanefîler'e göre yeterlidir. Başın mesh miktarı Şâfiî mezhebinde daha az iken diğer iki mezhepte âdeta başın tamamıdır.

Abdestin bu dört farzında Sünnî fıkıh mezhepleri ittifak etmiştir. Ancak Hanefî mezhebinin dışında kalan diğer üç Sünnî mezhebin buna bazı şartları da ilâve ettiği görülür. Meselâ niyet bu üç mezhebe göre, abdeste başlarken besmele çekmek Hanbelîler'e göre, dört farzın âyette sayılan sıraya uygun yapılması (tertîb) Şâfiî ve Hanbelîler'e göre, bu işlemlerin ara verilmeden yapılması (muvâlât) Mâlikî ve Hanbelîler'e göre farzdır. Ca'ferîler, abdestle ilgili âyetin ifade tarzından hareketle ayakların yıkanmasının değil meshedilmesinin farz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüşe yakın olan bazı Sünnî âlimler de vardır.

Abdestin farzlarının yerine getirilmiş olması kuşkusuz alınan abdestin fıkhen geçerli (sahih) olması sonucunu da doğurur. Bununla birlikte kullanılan suyun temiz ve temizleyici olması, abdest alırken özür durumu hariç abdesti bozan bir durumun bulunmaması, yıkanması gereken uzuvlarda hiç kuru yerin kalmaması da gerekir. Bazı ilmihal kitaplarında, abdest alırken yıkanan uzuvlarda iğne deliği kadar kuru yerin kalmamasının istenmesi, hakiki anlamı değil bu konuda âzami titizliğin gösterilmesi gerektiğini ifade içindir. Abdest uzuvlarında bulunup suyun deriyle temasını önleyen maddelerin imkân ölçüsünde temizlenmesi gerekir. Temizlemede zorluk varsa bunların bulunması abdeste zarar vermez. Boyacı, marangoz gibi esnafın, sanatkârların el ve kollarında bulunan boyalar böyledir. Bunlar el ve tırnaklardan kazınmadıkça abdestin geçerli olmayacağının söylenmesi, bilgiye

dayalı fıkhî bir hüküm olarak değil de yukarıda sözü edilen hassasiyetin abartılı ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Aynı şekilde bir uzvu yıkamak sağlık açısından sakıncalı ise meshedilir, meshetmek de zararlı ise terkedilir.

D) ABDESTİN SÜNNETLERİ ve ÂDÂBI

Hz. Peygamber'in farz ve vâcip kapsamında olmaksızın sürekli veya genelde yaptığı ve ümmetine de yapılmasını tavsiye ettiği fiillere fıkıh ilminde ve ilmihal dilinde sünnet, Hz. Peygamber'in bazan yapıp bazan da terkettiği fiillere ise mendup, müstehap veya âdâp denildiğini, fıkıh usulünde ise bu gruba giren bütün fiillerin, şer'î hükmün beşli taksimi içinde "mendup" olarak nitelendirildiğini biliyoruz.

Abdestin başlıca sünnetleri şöyle sıralanabilir : Abdest almaya niyet etmek, başlarken besmele çekmek, elleri bileklerle birlikte üç defa yıkamak, ağız ve buruna su çekip iyi bir ağız ve burun temizliği (mazmaza ve istinşak) yapmak, misvak kullanmak veya dişleri fırçalamak, sakalın içine su girmesini sağlamak, el parmaklarını birbirine sokup ovuşturmak, başın tamamını elin ıslaklığıyla meshetmek, boynu meshetmek, abdest uzuvlarını yıkarken bu sayılan sıraya uymak, abdeste sağ uzuvlardan başlamak, bu uzuvları üçer defa yıkamak ve su ile iyice ovmak (delk), abdeste ara vermeden tamamlamak.

Abdestin bu sayılan sünnetlerine ilâve olarak abdestin âdâbı olarak da; abdest alırken –mümkünse– kıbleye dönmek, abdest sularını vücuda ve elbiseye sıçratmamak, dünya işlerine ilişkin konuşmayıp abdest dualarını veya bildiği dualardan okumak, suyu ölçülü kullanmak, abdest sonunda kelime-i şehâdet (Eşhedü enlâ ilâhe illâllah ve eşhedü enne Muhammeden abdühû ve resûlüh) getirmek gibi fiiller tavsiye edilir. Abdestin âdâbından maksat, abdestin farzlarının ve sünnetlerinin daha uygun şekilde ve ortamda, mükemmel bir şekilde yerine getirilmesini sağlamaktır. Bu sebeple abdest alan kimse hangi davranışının abdestin amacına daha uygun olacağına ve abdest alırken nelerden kaçınması gerektiğine biraz da kendisi karar vermelidir. Meselâ günümüzde abdest öncesinde ellerin ve yüzün sabunlu su ile yıkanması, iyi bir ağız ve burun temizliği, imkân varsa dişlerin fırçalanması, suyun ölçülü kullanılması, çevre temizliğine özen gösterilmesi hem bireyin sağlığı açısından hem de üçüncü şahıslara saygının gereği olarak ayrı bir önem kazanmıştır.

E) ABDESTİ BOZAN DURUMLAR

Abdestin maddî temizlik olma özelliği de taşımakla birlikte esasen hükmî temizlik olduğunu yukarıda görmüştük. Bu sebeple abdesti bozan durumların bir kısmı maddî kirlilik, bir kısmı da hükmî kirlilik grubunda yer alır.

Şu durumlarda abdest bozulur:

1. İdrar ve dışkı yollarından idrar, dışkı, meni, mezi, kan gibi bir necâsetin, herhangi bir sıvının veya maddenin çıkması, yellenmek.

2. Vücudun herhangi bir yerinden kan, irin veya herhangi bir maddenin çıkması. Ağızdan çıkan akıcı haldeki kan, tükürükten fazla veya ona eşit ise abdesti bozar. Vücuttan çıkan kan akmadığı veya çıktığı yerin çevresine dağılmadığı sürece abdesti bozmaz. Yaradan çıkan irin ve sarı su da böyledir. Çıktığı yerin dışına kendiliğinden dağılmayan bu sıvıların silinmesi halinde de abdest bozulmaz. Şâfiî ve Mâlikîler'e göre idrar ve dışkı yolları hariç vücuttan çıkan kan ve benzeri sıvı maddeler abdesti bozmaz.

3. Ağız dolusu kusmak. Kusulan şey ister yemek, ister safra veya kan olsun, abdest bozulur.

4. Bayılma, delirme, sarhoş olma, uyuma gibi şuurun kontrolüne engel olan durumlar. Uyku dışındaki şuur kaybına yol açan durumların süresi ve o esnada kişinin konumu ne olursa olsun abdest bozulur. Uyku halinde ise, kişinin farkında olmadan abdestinin bozulmuş olması ihtimalinin derecesi ölçü alınır. Bu sebeple yatarak derin uykuya dalma abdesti bozar, uyku ile uyanıklık arasındaki hal ise bozmaz. Oturduğu yerden uyuklamada oturuşun şekli kadar bu kimsenin durumu, abdestin bozulma ihtimalinin kuvvet derecesi de önemlidir. Bundan dolayı tereddütlü durumlarda abdest alınması tavsiye edilir.

5. Namazda yakındaki şahısların duyabileceği şekilde sesli olarak gülmek. Hanefîler'e göre rükûlu ve secdeli namazda sesli gülme abdesti de bozar. Diğer mezhepler ise sadece namazın bozulacağı görüşündedir.

6. Cinsî münasebet veya fâhiş (aşırı) temas ve dokunma. Hanefîler'e göre erkekle kadının tenlerinin birbirine değmesi ile abdest bozulmasa da çıplak olarak veya arada bedenlerin sıcaklığının hissedilmesini engelleyecek bir giysi bulunmaksızın erkek ve kadının aşırı derecede şehevî teması, oynaşma ve kucaklaşması abdesti bozar. Hanefî fakihlerinin çoğunluğu temasın aşırılığında erkeğin cinsel organının sertleşmesini ölçü alırken, İmam Muhammed mezi gibi bir yaşlık çıkmadıkça abdestin bozulmayacağı görüşündedir. Şâfiîler'e göre erkek ve kadı-

nın tenlerinin birbirine değmesi, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise temastan cinsel haz duyulması halinde abdest bozulur.

7. Mazeret halinin sona ermesi. Su bulamadığı için teyemmüm eden kimse suyu bulunca, mest üzerine mesh yapan kimsenin -yolcu olanlara üç, yolcu olmayanlara bir gün olarak tanınan- mesh süresi dolunca, özürlü kimse için de namaz vakti çıkınca abdesti bozulmuş olur.

Hanefîler'in dışındaki üç mezhebe göre bir kimsenin kendi cinsel organına temas da abdesti bozar. Bir kimse abdest aldığını kesin olarak bilse de abdestinin bozulup bozulmadığında tereddüt etse, Mâlikîler'e göre abdesti bozulmuş olur, diğer üç mezhebe göre ise bu durumda abdest bozulmuş sayılmaz.

Ağlamak, gözden yaş gelmesi, kabuk bağlamış bir yaranın kabuğunun kan çıkmaksızın düşmesi, tükürük ve sümüğe az miktarda kan karışması, ağız dolusu olmayan kusma, ısırılan elma, ayva gibi sert bir meyve veya kullanılan misvak-diş fırçası üzerindeki akıcılığı olmayan kan (diş eti kanaması hariç), sivrisinek, pire gibi haşeratın emdiği kan, namazda uyuklama, namazda sessiz gülme, tırnak kesme, tıraş olma kural olarak abdesti bozmaz.

Abdestin bozulup bozulmadığıyla ilgili görüş ayrılığı bulunan konularda ihtiyatlı davranmak uygun olur. Özellikle imam olan kimselerin abdestinin diğer mezheplere göre de bozulmamış olmasına özen göstermesi şart değilse de yerinde bir davranıştır.

F) ABDESTİN ŞEKLİ

Sünnet ve âdâbına riayet edilerek, ayrıca dört mezhebin farz saydığı hususları da içerecek şekilde abdest şöyle alınır: Abdest suyunun elbiseye sıçramayacağı bir konum alınır, mümkünse kıbleye dönülür. Niyet ve besmele ile abdeste başlayıp önce eller bileklere kadar ve parmak araları da ovuşturularak üç defa yıkanır, cilt üzerindeki hamur, boya, sakız gibi maddeler temizlenir. Parmakta yüzük varsa oynatılır. Misvak veya diş fırçası ile, bunlar yoksa sağ elin parmaklarıyla dişler temizlenir. Ağız, sağ el avucuna alınan su ile üç defa çalkanıp temizlenir. Üç defa da burna su çekilip sol elle burun temizlenir. Oruçlu olmayan kimse ağız ve burnun her yerine suyun iyice ulaşmasını sağlar. Üç kere yüz yıkanır. Varsa sakalın içinden parmaklar geçirilerek suyun sakal diplerine ulaşması sağlanır. Sonra dirsekle birlikte sağ kol üç defa, sonra aynı şekilde sol kol üç defa yıkanır. Sağ el ıslatılarak avuç ve parmakların içiyle başın üstü bir defa meshedilir. Bu şekilde başın dörtte birini meshetmek yeterli ise de iki elle başın tamamının meshedilmesi –sağlık bakımından endişe verici bir durum yoksa– sünnettir.

Eller yine ıslatılarak baş parmakla kulağın dışı, şahadet parmağı veya serçe parmakla içi meshedildikten sonra her iki elin arkasıyla boyun meshedilir. Önce sağ sonra sol ayak, parmak uçlarından başlanarak topuk ve aşık kemikleri de dahil olmak üzere yıkanır. Parmak aralarının yıkanmasına özen gösterilir. Abdestten sonra kelime-i şehâdeti okumak, içilebilir ise abdest alınan sudan bir miktar içmek ve Kadr sûresini okumak da abdestin âdâbındandır.

G) ÖZÜRLÜNÜN ABDESTİ

Devamlı burun kanaması, idrarı tutamama, devamlı kusma, yaranın devamlı kanaması, kadınların akıntısı gibi abdesti bozan ve kısmen süreklilik taşıyan bedenî rahatsızlıklara ilmihal dilinde özür (mazeret), böyle kimselere de özürlü kimse (mâzur, mâzure) denilir.

İslâm dini kolaylık ve rahmet dinidir. Namaz başta olmak üzere kişilerin ibadetlerini zamanında ve gerektiği şekilde yerine getirebilmeleri hem bir görev hem de bir haktır. Bu sebeple İslâm dini kişiye gücünün üstünde yük yüklememiş, ibadet hayatı da dahil daima kolaylığın sağlanmasını, zorluk ve sıkıntının önlenmesini ilke edinmiştir. Bu sebepledir ki normal durumlarda abdesti bozan şeyler konusunda özürlü kimseler için özel hükümler getirilerek bu kimselerin ibadet etmesine fırsat tanınmıştır. Su bulunmadığında veya suyun kullanımının sağlığa zararlı olduğu durumlarda teyemmüm imkânı, yaranın üstüne mesh hükümleri de yine İslâm'ın hem namazı ferdin aslî görevi ve dinin direği saymasının hem de kolaylık prensibinin birer örneğidir.

Yukarıda sayılan türde olup en az bir namaz vakti süresince devam eden bedenî rahatsızlıklar özür hali sayılır. Özürlü kimse her namaz vakti için abdest alır, bu özür halinin abdesti bozmadığı var sayılarak o vakit içinde aldığı abdestle, onu bozan yeni bir durum meydana gelmedikçe, dilediği kadar farz, vâcip, sünnet, eda ve kazâ namazı, cuma ve bayram namazı kılabilir, Kâbe'yi tavaf edebilir, Mushaf'ı tutabilir. Namaz vaktinin çıkmasıyla özürlü kimsenin abdesti bozulmuş olur, yeni namaz vaktinde tekrar abdest alması gerekir. Özürlü kimsenin abdesti özür hali dışında abdesti bozan ikinci bir sebeple de bozulur. Meselâ idrarını tutamayan kimsenin burnu kanamakla abdesti bozulur. İmam Şâfiî'ye göre özürlü kimsenin her namaz için ayrı abdest alması gerekir. Özürlü kimsenin bu sebeple elbisesine bulaşan idrar, kan özür devam ettiği sürece namazın sıhhatine engel olmaz. Kadınlar için aybaşı ve loğusalık hali farklı fıkhî hükümlere tâbi olup bunun dışında kalan kanamalar ve devamlı akıntılar (istihâze) özür hali sayılır.

H) MESH

İslâm dini namazın ifasını dinin temel vecîbelerinden saymış olmasının yanı sıra her türlü mükellefiyette zorluğu gidermeye ve kolaylığı temin etmeye de ayrı bir önem vermiştir. Bunun bir örneği de, mükellefler için mest ve sargı üzerine mesh yaparak abdest alma ve böylece üzerine düşen ibadetleri ifa etme imkânı getirmiş olmasıdır.

Mesh, bir şey üzerinde eli gezdirmek, o şeyi elle silmek demektir. Fıkıhta mesh, bir nevi hükmî temizlik işlemi olup abdestte elin ıslaklığıyla bir uzuv, mest veya sargı üzerinde, teyemmümde ise yüz ve kollar üzerinde toprakla yapılan sembolik temizlik çeşididir. Abdest alırken baş, boyun ve kulakların meshedilmesi abdestin ilkten (aslî) hükmü, mest ve sargı üzerine mesh ise yıkama yerine geçen (bedel, halef) bir işlemdir.

a) Mest Üzerine Mesh

Dinimizin ibadetlerde kolaylığı tercih etmiş olması sebebiyle, ayaklara mest vb. giyildiğinde, abdest için bunun çıkarılması ve ayağın yıkanması istenmeyip mestin üzerine mesh yapma câiz görülmüştür. Mest deri ve benzeri maddelerden ayaklara giymek maksadıyla yapılan, ayakları topuklarla birlikte örten, içine su geçirmeyecek veya yere konduğunda kendi kendine dik durabilecek bir ayakkabı çeşididir. Ayakları aynı şekilde örten çizme, potin, kendisiyle yol yürünebilecek dayanıklılıkta çorap ve boğazlı terlikler ve benzerleri de Hanefîler'e göre mest hükmündedir. Devamlı olarak yerle temas halindeki çizme ve ayakkabılara meshetmek yeterli olmayıp altında veya üzerindeki necis maddelerin de temizlenmesi gerekir.

Abdest alırken mestin üzerinde elin üç parmağı kadar yerin elin ıslaklığıyla bir defa meshedilmesi gerekir ve yeterli olur. Bunun için mestin abdestli olarak giyilmiş, mestin ayağın abdestte yıkanması gereken yerlerini tamamen kaplamış, ayrıca dayanıklı ve sağlam bir maddeden yapılmış olması aranır. Mest ile yaklaşık 6 kilometre yürünebilmesi veya bırakıldığında dik durabilmesi bu dayanıklılık ve sağlamlığın ölçüsü olarak zikredilir. Mestin topuktan aşağı kısmında, altında veya üstünde ayak parmaklardan üçü girecek şekilde bir deliğin, yarık veya yırtığın bulunmaması, mestin içine su almaması da gerekir. Üzerine deri kaplanmış veya altlarına pençe vurulmuş çorap üzerine mesh edilebilir. Hanefî fakihlerinden Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, altına pençe vurulmuş olması şartını aramaksızın kalın ve içini göstermeyen dayanıklı keçe ve yün çoraplar üzerine, bir grup fakih ise bu şartları da aramayarak çorap üzerine meshedilebileceği görüşündedir.

İbadetlerin ve onlara hazırlık mahiyetindeki vecîbelerin yerine getirilmesinde bazı ölçüler belirlemeyi ve imkân dahilinde kolaylık sağlamayı hedefleyen fakihler arasındaki bu tür görüş farklılıkları mükellefe bu görüşlerden istediği tarzda bir kompozisyon oluşturma hakkını vermekten ziyade ihtiyaç halinde kullanılabilecek ruhsatları göstermesi yönüyle önem taşır.

Abdesti bozan durumlar mest üzerine meshi de bozar. Üzerine meshedilen mestin ayaktan çıkması veya çıkarılması, mestin içine giren suyun bir ayağın yarıdan fazlasını ıslatması, mesh süresinin sona ermesi meshi bozar. Mest üzerine meshin süresi, yolcu olmayanlar için bir gün bir gece (24 saat), yolcular için üç gün üç gecedir (72 saat). Bu süre, mestin abdestli olarak giyilmesinden sonra ilk hadesten yani abdesti bozan ilk durumdan başlar. Bu süre dolduktan sonra, ayaklar su ile yıkanarak abdest alınıp gerekiyorsa mest tekrar giyilmelidir. Öte yandan, ayaklarını yıkamak suretiyle abdestli olan kimsenin bu abdesti devam ettiği sürece mestleri çıkarıp giymesiyle abdesti bozulmaz. Mestlerin üzerine meshetmek suretiyle abdestli olup mestlerini çıkaran kimse, sadece ayaklarını yıkayarak abdestini tamamlayabilir.

b) Sargı Üzerine Mesh

Üzerinde sargı bulunan bir organın abdest alırken su ile yıkanması sağlık açısından zararlı ise, bu sargı çözülmeyip üzerinin meshedilmesiyle yetinilir. Yapılan bu mesh o uzvu hükmen yıkama sayılır. Hatta mesh de zararlı ise ondan da vazgeçilebilir. Sargının çoğunluğunu sadece bir defa meshetmek yeterlidir. Sargının abdestsiz veya cünüp iken sarılmış olması meshe engel olmadığı gibi bu meshin süresi de yoktur. Özür hali devam ettiği sürece sargı üzerine meshedilebilir. Sargı üzerine ikinci bir sargı sarılsa bu sargıya ayrıca meshetmek gerekmez. Bir sargı üzerine mesh yapıldıktan sonra o sargı değiştirilirse hüküm yine aynı olmakla birlikte yeni sargının meshedilmesi müstehaptır. Üzerindeki ilâç, merhem bulunan yaraların meshi de sargı üzerine mesh hükmündedir. Yaranın iyileşip sargının çıkarılması halinde sargı üzerine yapılan mesh bozulmuş olur. Bu kimsenin şayet abdestli ise, sargı yerini yıkamakla iktifa etmesi mümkün ise de yeniden abdest alması daha yerinde bir davranış olur.

Doldurulmuş veya kaplanmış dişler de sargılı veya merhemli yara –veya suyun deriye ulaşmasını engelleyen fakat çıkarılması zor olan boya vb.nin bulaştığı organ– gibidir. Suyun kaplama ve dolguya ulaşması yeterlidir.

IV. GUSÜL

Sözlükte **gusül** (gasl ve gusl) "bir şeyi su ile yıkamayı", fıkıh ilminde ise "bütün vücudun temiz su ile yıkanması şeklinde yapılan hükmî temizlik işlemi"ni ifade eder. Fıkıhta abdeste küçük temizlik, abdest almayı gerektiren hallere küçük kirlilik (hades-i asgar), gusle büyük temizlik, guslü gerektiren hallere de büyük kirlilik (hades-i ekber) denilir. Guslün Türkçe'deki bir başka adı da boy abdestidir.

Kur'an'da *"Eğer cünüp iseniz iyice temizlenin"* (el-Mâide 5/6) buyurularak cünüplük halinden kurtulmak için guslün gerekliliği bildirilmiş, ayrıca hayzın (ay hali) kadınlar için mazeret hali olduğu belirtilerek gusledip temizleninceye kadar onlarla cinsel ilişki kurulması yasaklanmıştır (el-Bakara 2/222). Cünüplük hali ile kadınların hayız ve nifas kanlarının kesilmesi halinde guslün gerekli olduğu ve bunun nasıl yapılması gerektiği hususuna Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları da önemli açıklamalar getirmiştir.

Abdest gibi gusül de esasen hükmî-dinî temizlenme ve arınma vasıtasıdır. Böyle olmakla birlikte bunların maddî temizlenmeyi de sağladığı, ayrıca birçok tıbbî yararlar içerdiği de inkâr edilemez. Guslün insan sağlığı açısından önemi ve yararı Doğulu ve Batılı ilim adamlarınca ayrı ayrı dile getirilmiş, boy abdesti temizliği müslüman milletlerin belirgin özelliği, İslâm medeniyetinin beden temizliğine ve sağlığına verdiği önemin âdeta simgesi olmuştur. Gusül ile, hayız, nifas ve cünüplük halinin vücutta bırakabileceği maddî bir kalıntı ve bulaşıklar iyice temizlenmiş olur. Ayrıca gusül, cünüplük halinin vücutta yol açacağı yorgunluk ve gevşekliği giderme, bedende yeni bir denge kurma, kan dolaşımını düzene koyma ve kişiyi hükmî kirlilikten kurtararak ibadet atmosferine hazırlama gibi beden ve ruh sağlığı açısından birçok yararı içinde barındırır. Buna ilâve olarak, bilinebilen veya bilinemeyen birçok hikmet ve fayda taşıdığı inancıyla Allah'ın bu emrini yerine getiren mümin Allah'a kayıtsız şartsız itaat etmenin haz ve sevabına kavuşur.

A) GUSLÜ GEREKTİREN DURUMLAR

Esasen hükmî-dinî temizlenme ve arınma vasıtası olan guslün sebebi hükmî kirliliktir. Bu sebeple hükmî kirlilik hali sayılan cünüplük, hayız ve nifas halleri guslü gerektiren üç temel sebeptir. Ancak bu üç durumun dinî literatürde büyük kirlilik olarak anılması, bu durumdaki kimselerin dinen necis sayıldığı anlamına gelmez. Mümin necis olmaz. Hatta müşriklerin necis olduğu meâlindeki âyet de (et-Tevbe 9/28) onların hükmî kirliliklerine işaret

olarak anlaşılmıştır. Bu sebepledir ki, cünüp olan, hayız ve nifas gören kimselerin hükmî kirliliği, onların namaz, tilâvet secdesi, Kâbe'yi tavaf, Kur'an'ı eline alma ve Kur'an okuma, mescide girme gibi belirli ibadetleri veya ibadetle yakından ilgili fiilleri yapmak için gerekli ruhî ve mânevî hazırlığa sahip olmadıkları anlamına gelir. Bundan dolayı cünüp kimsenin oruca devam etmesi veya namaz vaktine kadar yıkanmayı geciktirmesi günah sayılmayıp namazın kılınabileceği son vakit öncesinde gusletmesi farz görülmüştür. Diğer bir anlatımla gusül, hükmî kirliliği sona erdirip belirli ibadetleri yapmayı mümkün hale getiren bir hükmî temizlenme usulünden ibarettir.

a) Cünüplük

Fıkıh dilinde cünüplük (=cenâbet), cinsî münasebet veya şehvetle meninin gelmesi (inzal) sebepleriyle meydana gelen ve belirli ibadetlerin yapılmasına engel olan hükmî kirlilik halinin adıdır. Meni gelsin veya gelmesin cinsî münasebet sonunda kadın da erkek de cünüp olur. Cünüplüğe yol açan cinsî münasebetin ölçüsü ve başlangıç sınırı, erkeklik organının sünnet kısmının girmiş olmasıdır. Erkek veya kadından şehvetle (cinsî zevk vererek) meninin gelmesi cünüplüğün ikinci sebebidir. Meninin uyku halinde veya uyanıkken, iradî ya da gayri iradî gelmesi sonucu değiştirmez. Şâfiîler hariç fakihlerin çoğunluğu, cünüplük için meninin şehvetle gelmesini şart gördüklerinden, ağır kaldırma, düşme, hastalık gibi sebeplerle meninin gelmesini cünüplük sebebi saymazlar.

Uyandığında ihtilâm olduğunu hatırlamamakla birlikte elbisesinde meni bulaşığı gören kimsenin gusletmesi gerekir. Buna karşılık ihtilâm olduğunu hatırladığı halde elbisesinde böyle bir iz görmeyen kimsenin ise gusletmesi gerekmez.

Cünüp olan kimsenin farz veya nâfile herhangi bir namaz kılması, tilâvet secdesi yapması, Kâbe'yi tavaf etmesi, Mushaf'ı eline alması, camiye girmesi ve orada bulunması câiz görülmez. Bu kimseler dua ve zikir maksadıyla besmele çekip Fâtiha, İhlâs, Âyetü'l-kürsî gibi sûre ve âyetleri okuyabilirler. Cünüp kimsenin bu halini herhangi bir farz namazın ifası vaktine kadar geciktirmesi ve bu arada yeme içme de dahil beşerî ve sosyal faaliyetlerini sürdürmesi fıkhen câiz ise de bir an önce cünüplükten kurtulması, bunun için de ilk fırsatta boy abdesti alması, değilse cinsel organını, el ve ağzını yıkaması tavsiye edilmiştir.

b) Hayız ve Nifas

Hayız (ay başı) ve nifas (loğusalık) kanlarının kesilmesiyle veya bu iki hal için öngörülen âzami sürelerin dolmasıyla gusül gerekli olur. Bu süreyi

aşan kanamalar özür hali (istihâze) sayıldığından bu tür kanamanın sona ermesi halinde gusül gerekmez.

Hayız ve nifas halindeki kadının hükmü cünüp kimseninki gibidir. Ayrıca bu durumdaki kadınların cinsel ilişkide bulunması haramdır, oruç tutması da câiz değildir. Kadınlara mahsus haller ve bunların fıkhî hükmü aşağıda anlatılacaktır.

Fakihlerin çoğunluğuna göre, müslümanın cenazesinin –şehid hükmüne tâbi olanlar hariç– yıkanması gerekir ve bu görev geride kalanlar için cenaze namazı gibi farz-ı kifâye cinsinden bir dinî sorumluluktur. Bu yıkama bir yönüyle o müslümanın cünüp olarak ölmesi ihtimaline karşı bir tedbir mahiyetinde ise de esasen İslâm'ın insana verdiği değerin, müslüman olarak yaşamış bir kimseye karşı gösterilen sevgi ve saygının bir ifadesidir.

Yeni müslüman olmuş bir kimsenin sırf bu sebeple gusletmesi Mâlikî ve Hanbelî fakihlerine göre vâcip, Hanefî ve Şâfiîler'e göre ise mendup bir davranıştır. Cünüp ise gusletmesinin gerekliliğinde ittifak vardır. İslâm dinine giren kimsenin bu sebeple guslü, geride kalan mânevî kirlilikten ve günahlardan arınıp yeni bir hayata tertemiz başlangıç anlamını taşır.

Yukarıda sayılanlara ilâve olarak cuma ve bayram namazları öncesinde, hac veya umre niyetiyle ihrama girerken ve Arafat'ta vakfe için gusletmek sünnet, cenaze yıkama, kan aldırma, Mekke ve Medine'ye girme, Berat ve Kadir gecelerini ihya etmeyi isteme, bir toplantıya katılma, yeni elbise giyme, bir günahtan tövbe etme gibi çeşitli sebep ve durumlarda gusletmek de müstehap görülmüştür.

B) GUSLÜN FARZLARI

Gusül, ilgili âyette de (el-Mâide 5/6) işaret edildiği gibi bütün vücudun kuru bir yer kalmayacak şekilde tamamen yıkanmasından ibarettir. Bunda bütün fakihlerin ittifakı vardır. Ancak Hanefî ve Hanbelî mezhebinde ağız ve burnun içi gusülde bedenin dış kısmından sayılmıştır. Böyle olunca guslün; ağza su almak (mazmaza), burna su çekmek (istinşak) ve bütün vücudu yıkamak şeklinde üç farzından söz edilir. Mâlikî ve Şâfiîler ile Şîa'dan Ca'ferîler'e göre ağız ve burnun içini yıkamak sünnettir. Gusülde niyet Hanefîler'e göre sünnet, diğer mezheplere göre farzdır. Mâlikîler'e göre vücudu ovalamak ve gusül işlemlerinin arasını açmamak da guslün farzlarındandır.

Gusül mutlak su denilen nehir, pınar, kuyu, deniz, kaynak ve yağmur suları ile yapılır. Saç, sakal, bıyık ve kaşların yıkanıp diplerine suyun ulaş-

ması, kadınların örgülü olmayan saçlarını yıkamaları ve saç diplerine suyun ulaşması gerekir. Örgülü saçın çözülmesi şart olmayıp sadece diplerine suyun ulaştırılması yeterli olur. Hanbelîler hayız ve nifas sebebiyle gusül için örgünün çözülüp saçın yıkanmasını gerekli görür. Gusül esnasında, bedendeki yara üzerinde sargı varsa bakılır; şayet yıkama yara için zararlı olmayacaksa sargı çözülüp yıkanır, değilse sargı üzerine meshedilir. İlmihal türü kitaplarda yer alan, boy abdesti alan kimsenin vücudunda iğnenin deliği kadar kuru yer kalmaması tavsiyesi gerçek mânada değil, vücudun su ile iyice yıkanması gerektiği şeklinde anlaşılmalıdır. Diş dolgusu ve kaplama, ayrıca deri üzerinde olup suyun deriyle temasını önleyen ve izâlesinde de güçlük bulunan boya ve benzeri maddeler, yukarıda da açıklandığı üzere gusle mani değildir. Bu sebeple vücudun maddî temizliğini imkân ölçüsünde ve sabun kullanarak yaptıktan sonra deri üzerinde kalıp suyun deriye ulaşmasına mani olan boya, hamur gibi maddeler guslün sıhhatine engel olmaz. Diş dolgu ve kaplaması da böyledir.

C) GUSLÜN SÜNNETLERİ ve ÂDÂBI

Bu ibadeti oluşturan fiillerden hangilerinin farz veya vâcip, hangilerinin sünnet ve âdâb olduğu konusunda fakihlerin görüş ayrılığına düşmesinin sebebi, Hz. Peygamber'in sahâbeye ibadetleri, hangi alt fiilin farz veya adâb, emredilmiş veya tavsiye edilmiş olduğu açıklama ve ayırımını yapmaksızın bütün halinde uygulayarak ve fiilen örnek olarak göstermiş, sahâbenin de ibadetleri Hz. Peygamber'den gördüğü ve öğrendiği şekilde yapmaya çalışmış olmasıdır. Daha sonraki dönemde fakihler bu rivayet ve bilgileri inceleyip hangi fiilin o ibadetin ana unsuru, hangilerinin de tavsiye edilen fiiller olduğunu belirlemeye çalışmışlardır. Bu durum, bir ibadetin farz ve sünnetleri konusunda fakihlerin farklı sonuçlara varmasını kaçınılmaz kılmıştır. Böyle olunca ibadetlerin ifası, bir mezhebin belirlediği farz çizgisinin altına düşmediği müddetçe kişiyi prensip olarak sorumluluktan kurtarırsa da, madem ki ibadetler Allah'ın rızâsını kazanmak, ona kulluğumuzu ve bağlılığımızı en iyi şekilde arzetmek için yapılır, o halde ibadetlerin mümkün olduğu ölçüde bütün farz, sünnet ve âdâbıyla yapılması gerekir.

Gusle besmele ve niyet ile başlamak, öncelikle elleri ve avret yerini yıkamak, bedenin herhangi bir yerinde kir ve pislik varsa onu gidermek, sonra namaz abdesti gibi abdest almak, fakat su birikintisi varsa ayakların yıkanmasını sona bırakmak, abdestten sonra önce üç defa başa, sonra sağ, sonra sol omuza su dökmek, sonra diğer uzuvları yıkamak, her defasında bedeni iyi ovuşturmak, her âzayı üçer defa yıkamak, suyun kullanımında

aşırı davranmamak, avret yerlerini örterek yıkanmak, gusül esnasında konuşmamak, gusülden sonra çabucak giyinmek guslün belli başlı sünnet ve âdâbındandır. Abdestin âdâbı sayılan diğer güzel davranışlar gusül için de geçerlidir.

Müslümanın kaplıca, yüzme havuzu, hamam gibi umuma açık yerlerde yıkanırken avret yerlerini örtmede titizlik göstermesi, başkasının açılan avret yerlerinden gözünü sakındırması, ayrıca bu yerlerde sağlık ve temizlik kurallarına da âzami ölçüde uyması gerekir. Hz. Peygamber hamama bir örtü ile girilmesini emretmiş, avret yerlerini açarak veya çıplak yıkanan kimselere meleklerin lânet edeceğini haber vermiştir (Ebû Dâvûd, "Hammâm", 2-3; Nesâî, "Gusl", 2). İslâm bilginlerinden hamama gitmeyi doğru bulmayanlar da dönemlerinde hamamlardaki açıklık ve hayasızlıktan şikâyetçi oldukları için bir bakıma tepkisel davranıp karşı tedbir almaya çalışmışlardır. Hadislerde ve fıkıh kitaplarında bu konuda dile getirilen kaygı ve sakıncalar, o dönemde insanların örtünmeye ve edebe dikkat etmeksizin fütursuzca soyunup yıkandığı hamamların komşu ülke ve bölgelerde yaygın olması, aynı âdetin müslümanlar arasında da yayılma istidadı göstermesi sebebiyledir. Bu tehlike ve sakıncanın bulunmadığı dönemlerde hamamlar ve umumi temizlik mahalleri İslâm'ın temizliğe verdiği önemin bir yansıması olarak İslâm toplumunda giderek yaygınlaşmış, neticede bu eserler İslâm medeniyet ve mimarisinin ayrılmaz bir parçası olmuştur.

V. TEYEMMÜM

Sözlükte "bir işe yönelmek, bir şeyi kastetmek" anlamına gelen **teyemmüm** dinî literatürde, suyu temin etme veya kullanma imkânının bulunmadığı durumlarda hadesi yani büyük ve küçük hükmî kirliliği gidermek maksadıyla, temiz toprak veya yer kabuğundan sayılan bir maddeye sürülen ellerle yüzü ve iki kolu meshetmekten ibaret hükmî temizlik demektir. Abdest ve gusül normal durumlarda su ile yapılan ve maddî temizlenme özelliği de taşıyan hükmî bir temizlik iken teyemmüm istisnaî hallerde başvurulan, abdest ve gusül yerine geçen (bedel) sembolik bir işlemdir. İslâm'ın mükellefler için böyle bir imkânı getirmiş olması, hem namaz başta olmak üzere ibadetlerin ifasına büyük önem vermiş bulunmasının hem de kolaylığı ilke edinmiş olmasının sonucudur.

Kur'an'da teyemmüm imkânıyla ilgili olarak şöyle buyurulur: *"Eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız, yahut biriniz ayak yolundan ge-*

lirse, yahut kadınlarla temasta bulunur da su bulamazsanız, temiz toprakla teyemmüm edin. Onunla yüzlerinize ve kollarınıza meshedin" (el-Mâide 5/6). Hz. Peygamber de hicretin 5. yılında nâzil olan bu hükmü tatbikî olarak göstermiş ve açıklamış; teyemmümün cevazı ve mahiyeti hakkında, ayrıntıyla ilgili görüş farklılıkları hariç tutulursa, fakihler arasında kayda değer bir ihtilâf olmamıştır.

A) TEYEMMÜMÜN SEBEPLERİ

Teyemmüm abdest ve gusül yerine geçen bir bedel ve istisnaî hüküm olup ancak belli bir mazeretin bulunması halinde yapılabilir. Bu mazeretler de iki grupta toplanabilir: 1. Abdest veya gusle yetecek miktarda suyun bulunmaması. 2. Suyu kullanmayı engelleyen fiilî bir durumun veya suyu kullanmamak için dinen geçerli bir mazeretin/engelin bulunması.

Abdest ve gusle yetecek suyun hiç bulunmaması, yürüyerek veya vasıtayla kolayca gidilip gelinebilecek bir mesafeden daha uzakta olması, su yolunda bir tehlikenin varlığı, parayla su satın alma imkânının olmayışı veya fiyatının rayiç bedelin çok üstünde olması, suyu kullanmanın sağlık açısından tehlikeli oluşu, suyu elde etme araç ve gerecinin bulunmayışı, havanın veya suyun aşırı derecede soğuk olması gibi durumlar da yukarıdaki iki mazeret halinin sık rastlanılan örnekleri olarak sayılabilir. Bu konuda mükellef kendi karar vermeli, haklı ve geçerli bir mazeretinin bulunduğuna kanaat getirdiğinde dinin bu ruhsatından yararlanmalıdır.

B) TEYEMMÜMÜN YAPILIŞI

Teyemmüm, hükmî temizlenme niyetiyle temiz toprağa sürülen el ayasıyla yüzü ve kolları dirseklerle birlikte meshetmekten ibarettir. Bu sebeple teyemmümün niyet, yüzü meshetmek, kolları dirseklerle birlikte meshetmek şeklinde üç farzı vardır. Diğer bir anlatımla teyemmüm bu üç fiilden oluşur.

Teyemmüme başlarken besmele çekmek, sıraya riayet etmek yani önce yüzü sonra kolları meshetmek, bunları yaparken ara vermemek, elleri toprağa vurduğunda ileri geri hareket ettirmek ve toprağın parmak aralarına girmesini sağlamak, ellerini topraktan kaldırınca parmaklardaki toz ve toprakları silkelemek teyemmümün sünnet ve âdâbı olarak sayılır.

Temiz, kuru ve tozlu toprakla teyemmüm edilebileceği gibi taş, kum, çakıl, tuğla, kiremit gibi maddelerle de yapılabilir. İki elin iç yüzü, yüzün meshi ve kolların meshi için ayrı ayrı toprağa sürülür. Birincide iki elin içiyle yüzün tamamı, ikincisinde sol elin içi ile sağ el ve kol, sağ elin içi ile sol el

ve kol dirseklerle birlikte tamamen meshedilir. Yüzün ve kolların ekserisini meshetmeyi yeterli gören fakihler de vardır.

Namaz vakti girmeden teyemmüm edilmesi câizdir. Su bulunmadığı, mazeret hali kalkmadığı sürece bir kimse yaptığı teyemmümle dilediği kadar farz ve nâfile namaz kılabilir. Bu Hanefî mezhebinin görüşüdür. Hanefî mezhebi dışındaki üç mezhebe göre, teyemmümün geçerli olabilmesi için namaz vaktinin girmiş olması gerekir ve bir teyemmümle birden fazla farz namaz kılınamaz. Ancak Hanbelîler birden fazla kazâ namazı kılınabileceği görüşündedir.

C) TEYEMMÜMÜ BOZAN DURUMLAR

1. Abdesti bozan ve guslü gerektiren durumlar teyemmümü de bozar. Çünkü teyemmüm bu ikisinden bedeldir. Cünüp olan kimse teyemmüm yaptıktan sonra abdesti bozan bir durum meydana gelse, yalnız abdesti bozulmuş olur, cünüplük hali geri gelmez.

2. Hastalık, tehlike, şiddetli soğuk, suyu elde edecek araç ve gerecin yokluğu gibi teyemmümü mubah hale getiren bir mazeret sebebiyle teyemmüm yapılmış da bu mazeret hali ortadan kalkmışsa, teyemmüm bozulmuş olur.

3. Yaptığı teyemmümle namaz kılan kimse namaz esnasında suyu görürse veya su bulunursa, teyemmümü bozulmuş olur. Namazı teyemmümle kıldıktan sonra su bulunursa vakit çıkmamış bile olsa kılınan bu namazın iadesi gerekmez. Şâfiîler bu durumda iadeyi gerekli görür. Namaz vakti çıktıktan sonra ise iadenin gerekmediğinde görüş birliği vardır.

VI. KADINLARA MAHSUS HALLER

Kadınların fizyolojik yapılarından kaynaklanan özel durumlar, temizlenme başta olmak üzere fıkhın çeşitli alanlarını ilgilendiren ayrı hükümlerin sevkedilmesini gerekli kılmıştır. Bu fıkhî hükümlerin bilinmesi mükellefleri yakından veya şahsen alâkadar ettiğinden, ilmihal bilgileri arasında yer alır.

İlmihal dilinde, kadınlara mahsus haller denince hayız, nifas ve istihâze terimleriyle ifade edilen üç durum kastedilir. Yetişkin bir kadının cinsel organından üç türlü kan gelir. Birincisi yaratılışları gereği belirli yaşlar arasında ve belirli periyotlarla gelen hayız kanıdır. İkincisi doğumdan sonra belirli bir süre gelen nifas (loğusalık) kanıdır. Üçüncüsü ise bu ikisi dışında kalan ve genelde bir hastalıktan kaynaklanan istihâze (özür) kanıdır. Bu üç durum, temizlik, namaz, oruç, Kur'an okuma, hac, cinsî münasebet, boşanma gibi

birçok hükümle irtibatlı olduğundan fıkıh kitaplarında önemle ele alınır ve ayrıntılı biçimde incelenir.

Kadınlar hakkında ibadet temizliği ve ibadetlere ilişkin bazı özel düzenlemelerin bulunması, bu cinsin ayrıcalıklı, muaf veya ikinci derecede kabul edilmesi anlamında olmayıp bunlar cinsin fıtrî ve fizyolojik özellikleri göz önünde bulundurularak konmuş hükümlerdir. Hayız, nifas ve istihâze durumlarıyla ilgili özel hükümler, bu durumdaki kadınlar için getirilen muafiyet veya yükümlülükler de böyledir.

A) HAYIZ

Fıkıh ilminde hayız, ergenlik çağına giren sağlıklı kadının rahminden düzenli aralıklarla akan kanı ifade eder. Kadınlarda ergenlikten menopoza kadar görülen bu fizyolojik olaya da hayız hali (mensturasyon, regl), âdet görme, âdet kanaması, aybaşı hali gibi isimler verilir. Hayız hali, kadında döl yatağının (rahim) iç yüzünü kaplayan zarın, yumurtanın döllenmeyip ölmesi ve hormon salgısının kesilmesi üzerine parçalanarak kanla birlikte dışarı atılmasından ibarettir. Hayız kanının kesilmesiyle kadının temizlik dönemi başlar. İki hayız kanı arasındaki süreye de temizlik süresi denilir. Döllenme meydana geldiğinde ise yumurta rahmin iç zarına tutunarak gelişmeye başlar ve âdet kanaması kesilir. Hamile kadının âdet görmemesi bu sebepledir.

Tarih boyunca âdet kanaması birçok toplumda çok ters yorumlanmış, çeşitli kültürlerin ve yanlış inanışların etkisiyle âdet gören kadın toplumdan ve beşerî ilişkilerden dışlanmıştır. İslâm dini bu yanlışlıkları düzeltmiş, hayız gören kadını günlük hayattan, özel ve sosyal ilişkilerden uzak tutmamış, âdet kanamasının fıtrî ve tabii bir hadise olduğunu belirtmiş, kadını ruhen ve bedenen rahatsız eden bu özel durumda ona karşı gayet normal davranılmasını, bu durumun onun günlük yaşantısını ve beşerî ilişkilerini etkilememesini istemiştir.

İlk âdet kanaması genç kızlarda şok etkisi yapabilir, bazan hayat boyu sürecek bir gerginliğe ve huzursuzluğa sebep olabilir. Bu konuda ailelere önemli bir görev düşmekte, bunun fizyolojik bir olay olduğu, kadınlık ve annelik sorumluluğunun başlangıcı sayılması gerektiği, bazı dinî muafiyet ve yükümlülükler getirdiği anlatılmalıdır. Konunun ilmihal kitaplarında öncelikle ele alınmakta olmasının bir sebebi de bu eğitim ve bilgilendirmeye yardımcı olmaktır.

Hayız hali, İslâm dininde bazı ibadetlerin yapılmasına engel olan hükmî kirlilik (hades) olarak nitelendirilmiş ve bununla ilgili bazı fıkhî hükümler

konmuştur. Kur'an'da, hayızın bir nevi sıkıntı ve rahatsızlık hali olduğu, bu dönemde kadınlarla cinsî münasebetten uzak durulması gerektiği (el-Bakara 2/222), boşanmış kadınların üç hayız/temizlik süresi iddet bekleyeceği (el-Bakara 2/228), hayızdan kesilen veya henüz hayız görmeyen kadınların iddetinin ise üç ay olduğu (et-Talâk 65/4) belirtilir. Hadis kitaplarında hayızın tanımı ve mahiyeti, hayız süresinin alt ve üst sınırı, hayız gören kadının dinî muafiyet ve yükümlülükleri, onlarla ailevî, beşerî ve sosyal ilişkiler konusunda gerek Hz. Peygamber'in gerekse hanımlarının önemli ve ayrıntılı açıklamaları yer alır. Bu açıklamalar daha sonraki dönemlerde oluşan fıkhî bilgi ve hükümlerin de ana malzemesini teşkil etmiştir.

a) Süresi

Gerek başlangıç ve bitiş yaşları gerekse asgari ve âzami süresi bakımından hayız, fizikî bünye, kalıtım, çevre ve iklim şartlarına bağlı olarak kadından kadına önemli değişiklikler gösterebilir. Bununla birlikte fakihler, birçok dinî ve hukukî hükmü yakından etkilediği için bu süreleri belirleme yönünde bazı tesbitlerde bulunmuşlardır. Fıkıh bilginlerinin çoğunluğuna göre kadınlar 9 yaşlarından itibaren âdet görmeye başlar ve yaklaşık 50-55 yaşlarına geldiklerinde âdetten kesilirler. Bu rakamlar fakihlerin tecrübe birikimlerine göre verilmiş süreler olup bu konuda fiilî âdet görmenin başlaması ve sona ermesi esastır. Âdet kanamasının en az ve en çok süresi konusunda ileri sürülen rakamlar da böyle olup mükelleflere pratik bilgi ve çözüm vermeyi amaçlamaktadır. Tıp ilminin önemli bir gelişme kaydettiği günümüzde kadının âdet çağı ve dönemiyle ilgili bilgiler konunun uzmanlarından öğrenilerek dinî hükümlerin buna dayandırılması gerekir. Bugünkü tıbbî bilgiler âdet kanamasının 11-13 yaşlarda başlayıp 45-50 yaşlarında sona erdiğini, âdet süresinin de 3-6 gün civarında olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte fizikî bünye, psikolojik durum ve çevre şartlarına bağlı olarak kadınların âdet çağı ve süresi farklılık taşıyabilmektedir. Hanefî mezhebine göre âdetin en az süresi 3, en uzun süresi 10 gündür. İki âdet arasında kalan en az temizlik süresi de 15 gündür.

b) Dinî Hükümler

Hayız, bir nevi abdestsizlik ve cünüplük hali, yani hükmî kirlilik (hades) veya mazeret kabul edilir. Hayızlı kadının namaz kılmasının ve oruç tutmasının câiz ve sahih olmadığında, yani hayzın bu iki ibadetin ifasına engel bir mazeret sayıldığında fakihler görüş birliğindedir. Hayız süresince terkedilen namazların kazâ edilmesinin gerekmediği, oruçların ise temizlendikten sonra

tutulacağı hususlarında da görüş birliği vardır. Bu konuda Hz. Peygamber'in bilgi ve onayı dahilinde cereyan eden uygulamalar esas alınmıştır (Buhârî, "Hayız", 20; Müslim, "Hayız", 69; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 105).

Hayızlı bir kadın hac ibadetini eda ederken Kâbe'yi tavaf hariç hacla ilgili bütün işlemleri ve ibadetleri (menâsik) yapabilir. Haccın rüknü olan ziyaret (ifâza) tavafını yapmak üzere temizleninceye kadar Mekke'de bekler. Hanefîler'e göre hayızlı olarak tavaf yapılması geçerli olmakla birlikte ceza kurbanı kesilmesi gerekir.

Hayızlı kadının Kur'an okuması ve Mushaf'ı eline alması, mescide girip orada kalması, Hanefîler de dahil fakihlerin çoğunluğuna göre câiz değildir. Bu konuda hayızlı kadın cünüp kimse gibidir. İhtiyaç halinde mescide girebilirler, dua ve zikir niyetiyle dua âyetlerini, Fâtiha, İhlâs gibi sûreleri besmeleyi, kelime-i tevhid ve şehâdeti okuyabilirler. Mâlikî fakihleri ise, bazı sahâbe ve tâbiîn âlimlerinden rivayet edilen görüşlerin desteğiyle, kadının hayız süresi içinde Kur'an okuyabileceğini, fakat hayız kanı kesildiği andan itibaren gusledip temizleninceye kadar cünüp hükmünde olup Kur'an okuyamayacağını belirtmişlerdir. İbn Hazm bu şartı da aramaz. Mâlikîler ve İbn Hazm dahil bir grup İslâm bilgini, cünüplük halinin iradî, hayızın ise gayri iradî oluşundan hareketle hayızlı kadın lehine bir ayırım yapmayı gerekli görmüş, özellikle Mâlikîler kadınların Kur'an öğretimi ve öğrenimi için böyle bir ruhsata ihtiyacı bulunduğu noktasından hareket etmişlerdir.

Hayızlı kadının hayız sebebiyle ibadet edememesi, Kur'an okuyamaması dinin kendisine tanıdığı bir muafiyettir. Bu ibadetleri yapamadığı için dinî bir sıkıntı, eksiklik ve sorumluluk duyması yersizdir. İbadetlerde sayı ve süreden ziyade niyet ve fikrî-ruhî yoğunluk önemlidir. Fakat Kur'an öğretimi ve öğrenimi ile meşgul olan kadınlar, hatta mazeret beyan etmesinin kendisini zor durumda bırakacağı bir ortamda bulunan kadınlar yukarıdaki ruhsattan yararlanarak hayızlı oldukları halde Mushaf'ı ellerine alıp, Kur'an okuyup dinleyebilirler.

Hayızlı kadınla cinsel ilişkide bulunmak, âyetin de açık ifadesi gereği (el-Bakara 2/222) haramdır. Böyle bir ilişkide bulunan kimsenin bu günahından tövbe ve istiğfar etmesi gerektiği gibi belli bir miktar (ilk günlerdeki ilişki için 4,25 gr., son günlerdeki için bunun yarısı miktarda altın) sadaka vermesi de gerekli görülür. Hayızlı kadının göbekle diz kapağı arasından cinsel amaçla yararlanma da câiz görülmez. Bunun dışındaki yerler ve fiiller içinse herhangi bir sınırlama getirilmemiştir. Hayız kanı kesilen kadın gusletmedikçe cinsel ilişkide bulunamaz. Ancak Hanefîler hayız kanının alışılmış, belirli

âdet süresinin sonunda kesilmesinden itibaren bir namaz vakti geçtikten sonra gusül yapılmasa da cinsel ilişkinin câiz olduğu görüşündedir.

Hayızlı kadınla cinsel ilişkinin dinen yasaklanması kadının beden ve ruh sağlığı açısından da son derece gerekli bir tedbirdir. Bu dönem, kadınların her türlü ruhî gerilime, mikrop ve hastalık kapmaya açık oldukları bir dönemdir.

Hayız süresi sona eren kadının ibadetleri eda edebilmesi için gusletmesi gerekir.

Kadınların hayız dönemlerinde bedenen ve ruhen hassasiyet kazandıkları, onlara karşı çevresindekilerin daha anlayışlı davranması gerektiği açıktır. Kadınlar da âdet dönemlerinde beden temizliğine ve sağlık kurallarına daha çok önem vermeli ve uymalı, mümkünse sık sık banyo yapmalı, etrafındaki insanları rahatsız etmemek için gerekli tedbirleri almalıdır.

B) NİFAS

Fıkıh dilinde nifas yani loğusalık, doğumdan hemen sonra kadının cinsel organından gelen kan veya bu şekilde kan gelmesinin sebep olduğu hükmî kirlilik (hades) halinin adıdır. Böyle kadına da loğusa (nüfesâ) tabir edilir.

Nifas fizyolojik ve tıbbî bir olay olduğundan nifasının en kısa ve en uzun süresinin belirlenmesi konusunda yine tıp bilim dalının ve uzmanlarının görüşü esastır. Fakihler bu konuda bir süre telaffuz etmekte hayli çekimser davranmışlardır. Ancak doğum yapan kadının ne zaman ibadetleri ifa etmeye başlayabileceğine açıklık getirme maksadıyla nifas kanı için âzami süre koymanın ve bu süreden sonra akan kanın hastalık (istihâze, özür) kanı sayılmasının yararlı olacağını düşünmüşlerdir. Onların bu belirlemesi esasen toplumlarının kültür ve tecrübe birikimlerini yansıtmaktadır. Hanefî ve Hanbelîler nifasın en uzun süresinin 40, Mâlikî ve Şafiîler ise 60 gün olduğu görüşündedir. Bu süreler tamamlanmadan da nifas kanı kesilebilir. O zaman fiilî durum esas alınır ve kanın kesilmesiyle nifas hali dinen sona ermiş sayılır.

Nifas için âzami süre belirlemesi, nifas kanına hastalık kanının eklenmesi halinde önem taşır ve böyle bir belirleme kadının dinî mükellefiyetlerine açıklık getirmeyi sağlar. Bu süreden sonra gelen kan nifas kanı değil hastalık kanı sayılacağından, bu durumdaki kadının boy abdesti alarak nifas halinden çıkması ve özürlü kimselere tanınan ruhsatı ve öngörülen hükmî temizlenme usulünü kullanarak ibadetlerine başlaması gerekir.

Normal doğumla veya el, ayak gibi uzuvları belirmiş olan bir çocuğun düşmesiyle nifas hali meydana gelir. Daha önceki dönemdeki düşükler için

nifas hükümleri uygulanmaz. Nifasın âzami süresi içinde fâsılalı olarak görülen temizlik de nifastan sayılır.

Kadınların hayız hali ile ilgili dinî hükümler nifas için de geçerlidir. Nifas halinde kadınlara ibadetler konusunda muafiyet tanınır. Namaz kılamaz, oruç tutamaz, Mushaf'ı eline alamaz, Kur'an okuyamaz, mescide giremez, Kâbe'yi tavaf edemez, cinsel ilişkide bulunamaz. Bu sürede terkettiği namazları kazâ etmez, fakat tutamadığı farz ve vâcip oruçları sonradan kazâ eder. Loğusalık dönemindeki cinsel ilişki dinen haram olduğu gibi kadının beden ve ruh sağlığı açısından da son derece zararlıdır. Hayız hali için söz konusu edilen ruhsatlar nifas için de geçerlidir.

Nifas hali sona eren kadının gusletmesi gerekir. Gusletmedikçe belirtilen ibadetleri eda edemez. Cinsel ilişkinin helâl olabilmesi için nifas kanı kesildikten sonra kadının gusletmesi veya (Hanefîler'e göre) bir namaz vakti kadar sürenin geçmesi gerekir.

C) İSTİHÂZE

Rahim içi damarlardan hayız ve nifas hali dışında ve bir hastalık veya yapısal bozukluk sebebiyle gelen kana istihâze (özür kanı) denilir. Diğer bir ifadeyle istihâze, kadının âdet ve loğusalık dışındaki kanamalarının genel adıdır. Fakihlerin, hayız ve nifasın âzami sürelerini belirleme çabalarının bir amacı da hayız ve nifas kanı ile istihâze kanını birbirinden ayırt etme konusunda kadınlara genel ve pratik bir ölçü vermektir. Bu konuda her bir kadının kendi tecrübe ve kanaatinin de önemli olduğunu, nihaî olarak da tıp biliminin tesbitlerinin ölçü alınması gerektiğini belirtmek gerekir.

İstihâze kanı, dinmeyen burun kanaması, tutulamayan idrar veya bir yaradan sürekli kan akması gibi sadece abdesti bozan bir özür (mazeret) halidir. Bu durumdaki kadın gerekli maddî-bedenî temizliği yapar, tedbirleri alır ve özürlü kimselere tanınan ruhsat ve muafiyetleri kullanarak her bir namaz vakti için ayrı ayrı abdest alıp ibadetlerini eda eder. Alınan bu abdestle o vakit içindeki bütün farz, vâcip ve nâfile, eda ve kazâ namazları kılabilir. Şâfiî ve Mâlikîler'e göre her bir farz namaz için ayrıca abdest almak gerekir.

NAMAZ

Bölüm 6

Altıncı Bölüm

Namaz

I. GENEL OLARAK İBADETLERİN AMACI

İbadet, Allah'a gönülden isteyerek yönelmek, tapmak, boyun eğmek ve itaat etmek demektir. Türkçemizde kullanılan kulluk etmek deyimi de aynı anlamı karşılamaktadır. İbadet, yaratıcı kudret karşısında boyun bükmenin zirvesi ve O'na olan sevginin sonucu ve göstergesi olarak değerlendirilmiş ve sırf Allah için, Allah'ın rızâsı için yapılması ve sadece Allah'a tahsis edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Gerçekten de yaratan, yaşatan ve öldüren Allah'tan başka, ibadete lâyık olan bir varlık yoktur. Hesap gününde muhatap olunacak olan "Neye taptınız?" ve "Ne için ibadet ettiniz?" sorusunu insan daima hatırında tutmalı ve bu dünyada iken "Allah'a tapıyorum ve ibadeti Allah için yapıyorum" diyebilmeli, bunu gönlünde hissedebilmelidir.

Esasen din duygusu gibi, belki de onun doğal bir gereği olarak ibadet ihtiyacı da fıtrî ve doğaldır. İnsanlık tarihi boyunca çeşitli dinler, insanın bu doğal duygu ve ihtiyacını gerçekleştireceği değişik biçim ve şekiller öngörmüşlerdir. Bu ibadet formları, dinin ritüelini yani ibadet ve âyin merasimlerini oluşturur. Dinlerin öngördüğü ibadet biçimleri, zaten doğal olarak insanın yapısında var olan ibadet duygu ve ihtiyacının belli form ve biçimlere kanalize edilmesi ve o yolla sergilenmesi şeklinde anlaşılınca; ibadetin esasen

dinin bir emri olmasından önce, fıtratın gereği olduğu, dolayısıyla da mesele dinler açısından ele alındığında ibadet şekillerinin önem kazandığı söylenebilir.

Kur'an'da ibadete ilişkin emirler, şekil ve biçim olarak ibadete yönelik olmayıp, büyük ölçüde ibadetin mahiyetine, ibadetin kime yapılacağına ve nasıl yapılacağına yöneliktir. Hz. Peygamber de söz ve fiilleriyle, Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçen ve ana çatısı oluşturulan ibadetlerin ayrıntılı biçimlemesini yapmıştır.

Doğallığı ve fıtrî oluşu noktasından bakıldığında, ibadet için ferdin ihtiyacı ve eğitimi dışında bir amaç aramaya gerek bulunmamakla beraber, bireysel ve toplumsal motivasyon sağlamak, bireye moral dayanıklılık kazandırmak ve bazı sosyal yararlar elde etmek gayesiyle ona birtakım hikmetler ve faydalar atfedilebilir.

İbadetlerin sırf Allah'ın emri olduğu için yerine getirilmesi gerektiği ve emir varken de hikmet aramaya gerek bulunmadığı düşüncesinde olan ve bu sebeple de ibadet için bir amaç ve yarar aramaya gerek olmadığını söyleyen bilginler bulunmakla birlikte, bilginlerin çoğu, insanlar tarafından bilinsin bilinmesin her emrin mutlaka bir hikmet ve maslahatı bulunacağını söylemişlerdir. Bu bakımdan emre muhatap olan kişinin, o emri yerine getirirken ondaki maslahat ve yararları, ne gibi amaçlar gözetilmiş olabileceğini düşünmesi ve ondaki hikmetleri anlamaya çalışması insanı farklı bir şuura ve farklı bir boyuta taşıyabilir.

İbadetin amacı üzerinde düşünürken onu bir tek boyuta indirgemek uygun değildir. Bu hem ibadetin mahiyeti hem de bu ibadeti yerine getirenlerin bulundukları mertebe ve seviye bakımından doğru değildir. Çünkü bir seviyedeki insan için ibadetin amacının, sadece imtihan ve deneme olması uygunken, başka bir seviye için ibadetin amacı nefsin terbiye edilmesi ve disiplin altına alınması yoluyla insanın yükselmesi olabilmektedir. Belki daha üst bir seviye için ise Allah'a ibadet, bütün bu amaçların üstünde ve ötesinde gönüller için üstün bir haz, bir zevk ve bir nimet, ruhlar için bir vuslat; kısaca insanın mutluluğu olacaktır. Meselâ Hz. Peygamber'in *"Benim mutluluğum namazdadır"* sözü, namazın öneminin yanı sıra, Resûlullah'ın namaza atfettiği anlamı da göstermektedir. Çünkü ibadeti en üst düzey duygu yoğunluğunda ifa eden Hz. Peygamber için namaz, yüce yaratıcı ile bir buluşma ve O'nun huzurunda münâcât haline dönüşmektedir.

İbadetlere ilişkin hükümler, tabiatları icabı değişmeye pek açık olmadıkları için, öteden beri genel kabul gören ibadet uygulamalarını, "çağa uydurma ve kolaylaştırma" adıyla değiştirmeye çalışmak, fayda yerine zarar vermekte ve insanların dine bağlılıklarını ve samimiyetlerini zedelemekte ve sarsmaktadır. İbadetler, her ne kadar bizzat amaç olmayıp öz itibariyle yüksek amaçlara basamak niteliğinde ise de, dine bağlılığın ve bir anlamda dindarlığın dışa yansıyan bir göstergesi mesabesindedir. Bu bakımdan sosyo-ekonomik yönü bulunan zekât bir tarafa bırakılacak olursa namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerde biçim ve şekli ikinci plana iterek, on dört asırdır süzüle süzüle gelen genel kabulün dışına çıkmak birçok bakımdan sakıncalıdır.

II. NAMAZIN MAHİYETİ ve ÖNEMİ

Kur'an'da bizim Peygamberimiz'den önceki peygamberlerin namaz kılmakla emrolundukları değişik vesilelerle belirtilmektedir (bk. el-Bakara 2/83; Yûnus 10/87; Hûd 11/87; İbrâhim 14/37, 40; Meryem 19/30-31, 54-55; Tâhâ 20/14; el-Enbiyâ 21/72-73; Lokmân 31/17). Bundan anlaşıldığına göre namaz ibadeti sadece Muhammed ümmetine has olmayıp önceki dinlerde de bulunmaktaydı.

Siyer kitaplarındaki mevcut bilgilere göre, ilk vahyin sonrasında Hz. Peygamber'e risâlet yüküne dayanmasını, sabretmesini öneren âyetler gelmiş ve bunu izleyen fetret döneminden sonra namaz farz kılınmıştır. Namazın daha önceki dinlerde de emredilmiş olduğu hatırlanınca, namazın güçlüklere direnç göstermede bir fonksiyonu bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bir âyette *"Ey inananlar sabır ve namaz (salât) ile yardım isteyin"* (el-Bakara 2/153) buyurulmaktadır. Namaz farz kılınınca Cibrîl, Hz. Peygamber'e gelerek onu vadi tarafına götürmüş, orada fışkıran su ile önce Cibrîl sonra Hz. Peygamber abdest almış ve beraberce iki rek‘at namaz kılmışlardır. Hz. Peygamber mutlu bir biçimde eve gelmiş, eşi Hatice'nin elinden tutarak oraya götürmüş ve aynı şekilde Hatice ile birlikte abdest alıp iki rek‘at namaz kılmışlardır. Kimi bilginlere göre İsrâ sûresindeki *"Namazda yüksek sesle okuma"* (el-İsrâ 17/110) âyeti, bu gizli namaz dönemiyle ilgilidir.

İslâm'ın başlangıç yıllarında namaz, sabah ve akşamleyin kılınan ikişer rek‘attan ibaret iken, yaygın kabul gören görüşe göre, Mi‘rac olayından sonra beş vakit namaz farz kılınmıştır. *"Kendi nefsinde bir yakarış ve ürperiş içinde ve pek yüksek olmayan bir sözle sabah ve akşam Rabbini an; gafillerden*

olma" (el-A‘râf 7/205) âyeti namazın başlangıçtaki durumuyla ilişkili görülmektedir. Yine yaygın kabule göre, Cibrîl'in Hz. Peygamber'e Kâbe'de, namazın vakitlerini göstermek üzere imamlık etmesi Mi‘rac olayının ertesi günü olmuştur.

Her din, yaratıcı kudret karşısında boyun eğmek ve kutsal ile bağlantı kurmak temeli üzerine kurulur ve her dinde bunu sağlamak üzere öngörülen merasimler bulunur. İslâm dininde yüce yaratıcı Allah'a yaklaşmanın yolu, ona yükselmenin basamağı ve bu bakımdan en parlak ve önemli ibadet, namaz ibadetidir. Bu özelliğinden dolayı namaz diğer bütün ibadetlerin özü ve özeti sayılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber bir hadislerinde *"Namaz dinin direğidir"* (Tirmizî, “Îman”, 8; *Müsned*, V, 231, 237; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 31-32) buyurmuş, secdeyi de kulun Allah'a en yakın olduğu hal olarak nitelendirmiştir (Müslim, “Salât”, 215; Nesâî, “Mevâkīt”, 35).

Kelime-i şehâdetten sonra İslâm'ın en önemli rüknü olan namaz, günde beş ayrı zaman diliminde olmak üzere kadın ve erkek her müslüman için bir görevdir. Esasen namaz ibadetinin hiçbir amaç ve hikmeti olmasa bile, diğer ibadetlerde olduğu gibi, namaz ibadetini sırf inanılan dinin bir gereği, yüce yaratıcının bir emri olduğu için, hiç değilse bunun için yerine getirmelidir.

İbadetler, akla aykırı olmamakla birlikte, yapı ve muhtevaları itibariyle akıl yoluyla kavranabilir, açıklanabilir konular dışında yer alırlar. Fakat namazın, salt emredilmiş şekillerden ibaret anlamsız bir şey olmayıp amaç ve hikmetlerinin bulunduğuna işaret eden âyet ve hadisler bulunmaktadır. Bir kere, namaz diye tercüme ettiğimiz **salât** kelimesi, Arapça'da “dua etmek, övmek, tâzim etmek” gibi anlamlara gelmektedir. İlgili âyet ve hadislere göre namazın farz kılınmasındaki hikmetlerden biri de, namaz kılan kimsenin Cenâb-ı Allah'ın kudret ve kuvvetini, azabını, rahmetini, hayal ve hâfızasına nakşederek nefsini tehzip etmesi ve bu suretle kendisini her türlü fenalıklardan, hatalardan, suçlardan alıkoymasıdır. Allah düşüncesi ve kalbi Allah'a bağlama, insanı her türlü fenalıktan alıkoyar. Namaz da Allah'ı sürekli hatırlamanın en büyük vesilesidir. Nitekim âyette *"Beni hatırlamak/anmak için namaz kıl"* (Tâhâ 20/14) buyurulmaktadır. Namaz emrini, Allah Teâlâ'nın yeryüzüne melek aracılığıyla göndermeyip Mi‘rac gecesi Hz. Peygamber'in huzuruna çıktığında ona tebliğ etmesi de (Buhârî, “Salât”, 1; Müslim, “Îmân”, 263), bu ibadetin müslümanın dinî ve ruhanî hayatı açısından önem ve anlamını göstermektedir. Bu sebeple de dinî literatürde namaz ibadetinin bu yönünü, namazın kulun Allah'a ulaşması, kavuşması yolunda önemli bir araç olduğunu anlatmak için *"Namaz müminin mi‘racıdır"* denil-

miş, ümmetin namazla ilgili ortak bilinç ve değerlendirmesi âdeta bu cümleyle özetlenmiştir.

Namaz belli eylemler ve özel rükünler ile yüce Allah'a kulluk etmektir. Namazın dış görünüşü birtakım şekiller ve zikirden ibaret ise de, içerisi ve gerçek mahiyeti, yüce yaratıcıya münâcât etmek, O'nunla konuşmak, O'na yakınlaşmak ve O'nu müşahede etmektir. Bu özelliğinden dolayı, yani yüce yaratıcı ile teklifsiz, aracısız buluşma ve konuşma anlamına gelişinden dolayı, namaz ilâhî bir lutuf olarak kabul edilmiştir.

Namazı terketmek, kılmamak büyük günahtır. Peygamberimiz, kıyamet gününde hesabı sorulacak ilk amelin namaz olacağını bildirmiştir (Tirmizî, "Salât", 188). Namaz kılmak, Müslümanlığın dışa yansıyan temel göstergelerinden biri sayıldığı için İslâm bilginleri farziyetini inkâr etmeksizin namazı terkeden kimse için, mevcut bazı rivayetleri de kendi anlayışlarına göre değerlendirerek, bazı müeyyideler öngörmüşlerdir. Gayet tabiidir ki namaz ve diğer ibadetler Allah rızâsı için ve içten gelerek yapıldığında anlamını ve amacını gerçekleştirmiş olur. Bunun dışında birtakım zorlamalarla veya gösteriş için kılınan namazların bir değeri olmadığına göre, namazı terkedenler için fakihlerin kendi zamanlarına göre öngördükleri müeyyideleri kamu düzeni ve genel ahlâk ilkesi açısından değerlendirmek gerekir. Esasen bu müeyyidelerin dayandırıldığı hadislerin büyük çoğunluğu, namazın terkedilmesinin müeyyidesini değil, İslâm dininde namaz ibadetinin önemini gösterme amacına yönelik bulunmaktadır. Kimsenin kimseyi zorla müslüman etme hak ve yetkisi bulunmadığına göre, bu dine mensup olanlar kendi özgür iradeleriyle bu dini seçmiş olacaklar ve bu dinde oldukça önemli bir yeri bulunan namaz ibadetinden haberdar olacak ve bunu zevkle yerine getireceklerdir.

Namaz insanın maddî ve mânevî temizliğinin vasıtası olmaktadır. Çünkü namaz kılmak için gerekiyorsa gusül abdesti almak, normal durumlarda abdest almak suretiyle bir nevi vücut temizliği yapılmış olduğu gibi, ayrıca elbisenin ve namaz kılınacak yerin de temizlenmesi gerektiği için bir üst baş temizliği yapılmış olur. Daha da önemlisi namaz günahlardan arınmanın da bir yoludur. Namaz esas itibariyle insanı günah işlemekten alıkoyar, günahtan uzaklaştırır. Nitekim bir âyette *"Sana vahyedilen kitabı oku ve namaz kıl; çünkü namaz çirkin ve kötü işlerden alıkor. Allah'ı zikretmek en büyük şeydir. Allah yapıp ettiklerinizi bilir"* (el-Ankebût 29/45) buyurulmaktadır.

Ayrıca namaz, işlenmiş hata ve günah kirlerinin giderilmesini de sağlar. Peygamberimiz günde beş vakit namazı, bir insanın kapısının önünden akıp

giden bir ırmağa, namaz kılmayı da bu ırmakta her gün beş kere yıkanmaya benzetmiş ve şöyle demiştir: "Ne dersiniz, birinizin kapısının önünden bir ırmak geçse ve o kimse orada günde beş kere yıkansa bedeninde hiç kir kalır mı?" Sahâbîler, "Kalmaz, ey Tanrı elçisi" deyince Peygamberimiz "İşte beş vakit namaz buna benzer. Allah namaz sayesinde günahları siler" demiştir (Buhârî, “Mevâkīt”, 6; Müslim, “Mesâcid”, 282).

Aşağıda namazın biçimsel olarak sahih olmasının şartları üzerinde durulacaktır. Fakat asla hatırdan çıkarmamak gerekir ki, sayılacak olan şartlar, namazın sadece dış görünüşünü sağlam yapmaya yeterli olacağı gibi, namazın sayılacak olan sünnetleri ve âdâbı da onun dış görünüşünün süslenmesini ve güzel görünmesini sağlamaya yeterli olacaktır. Fakat bu şartları yerine getirmek, namazı ikame etmek, ayakta tutmak sayılmaz. Namazın özü, kalbin huşû ve huzur içinde olmasıdır. Kalbin huzur ve huşûu yoksa kılınan namaz, bir heykeltraşın özene bezene ve tüm sanatkarlığını ortaya koyarak yaptığı bir insan heykelinden farklı olmayacaktır. Allah bu noktayı şöyle belirtmektedir: *"Beni anmak için namaz kıl"* (Tâhâ 20/14). Bu âyetle namaz Allah'ı anmanın bir yolu olarak önerildiği gibi, aynı zamanda namazın Allah'ı anmaktan ibaret olduğu da vurgulanmaktadır. Çünkü Allah'ı anmak için namaza duran kişi, namaz boyunca Rabbin huzurunda durduğundan gaflet ederek namaza hakkını vermemiş ise nasıl Allah'ı anmış sayılabilir? Devlet başkanıyla görüşmek, ondan bir şeyler talep etmek isteyen kişi, bu imkânı bulup onun huzuruna çıktığında onunla görüşmek yerine, orada bulunan eşya ile ilgilense veya yanında getirdiği kitabı okusa veya bir şarkının veya şiirin sözlerini mırıldansa, o devlet başkanının muhtemel tepkisini bir tarafa bırakalım, buna görüşme denir mi, gelen kişi arzusunu iletmiş olur mu? Bu basit örneğin de gösterdiği gibi namaza duran kişi, Allah'ın huzurunda olduğunu bilmeli, bunu hissetmelidir. *"Ne dediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın"* (en-Nisâ 4/43) ifadesi ne dediğinden haberi olmayan sarhoş kimselere yönelik olmakla birlikte namazda tam bir şuur ve huşûun gerektiğini de anlatmaktadır. Yine Kur'an'da, namaz kılarken gaflet ve ciddiyetsizlik içinde olanlar ağır bir üslûpla zemmedilir (el-Mâûn 107/4-5). Allah insanların kalıplarına değil kalplerine bakar.

Fakihler, zahire göre hüküm verdikleri ve görünür şartların düzgün şekilde yerine getirilmesiyle ilgilendikleri için namazın şartlarından bahsederken namazda huşû ve huzuru, namazın olmazsa olmaz şartları arasında saymamışlar, sadece bu yönde öneri ve uyarıda bulunmakla yetinmişlerdir. Çünkü ihlâs, kalp huzuru ve huşû, kalbin ameli olup gizli, bâtınî bir durumdur. Namazın bâtınî-derunî şart ve gayelerinin gerçekleşmesi mükellefin

kendi seviyesiyle, gayret ve hassasiyetiyle ve biraz da ortamla alâkalı sübjektif bir hal olduğundan bu konuda herkes için ortalama bir çizgiden söz etmek ve buna namazın şartları arasında yer vermek doğru olmaz. Namazda sözü edilen iç huzuru ve kalbî bağlılığı yakalamak, ruhun maddî âlemden Allah'ın huzuruna yükselişini hissetmek herkes için kolay olmadığı gibi arzu etmekle elde edilebilen bir sonuç da değildir. Böyle bir mükellefiyet, insana gücünün üzerinde bir yük yüklemek anlamına gelir. Fakihlerin, zâhirî şartların yerine getirilmesiyle mükellefin uhdesinden namaz borcunun düşeceğini ve bunun dünyevî hükümler bakımından yeterli olacağını söylemeleri bu sebepledir. Kılınan namazın kabul olunup olunmaması, âhirette fayda verip vermeyeceği fıkhın konusu değildir. Ayrıca fakihler fetva verirken, insanların kusur ve eksikliklerini de dikkate almışlar, mükellefiyet şartlarını ideal değil ortalama ölçülerde tutmaya çalışmışlardır. Bu gerekçe ve mülâhazalar sebebiyledir ki, namazın ruhu olan kalp huzuru namazın tamamında şart koşulmamış, namaza başlarken yapılan niyetteki ihlâs ve yöneliş yeterli görülmüştür.

III. NAMAZ ÇEŞİTLERİ

Hanefîler dışındaki çoğunluk, vâcip hüküm kategorisini kabul etmedikleri için namazı genel olarak farz ve nâfile şeklinde iki gruba ayırmışlardır. Hanefîler'e göre ise namazlar: a) farz, b) vâcip, c) nâfile olmak üzere üç çeşittir. Bununla birlikte Hanefîler arasında farklı gruplamalar da bulunmaktadır. Bunlardan birine göre namazlar; a) Allah'ın farz kıldığı (mektûbe) namazlar, b) Hz. Peygamber'in sünnetiyle sabit olan (mesnûn) namazlar, c) nâfile namazlar olmak üzere üç çeşittir. Hz. Peygamber'in sünnetiyle sabit olan namazlar da vâcip olan ve vâcip olmayan kısımlarına ayrılır.

A) FARZ NAMAZLAR

Farz olan namazlar, aynî farz (farz-ı ayın) ve kifâî farz (farz-ı kifâye) olmak üzere ikiye ayrılır. Farz-ı ayın olan namazlar yükümlülük çağındaki her müslümana farz olup, her biri ayrı ayrı bunu yerine getirmekle mükelleftir. Farz-ı ayın olan namazlar, her gün beş vakit namaz ve her hafta cuma günleri kılınan cuma namazından ibarettir. Günlük farz namazlar sabah namazı 2 rek‘at, öğle namazı 4 rek‘at, ikindi namazı 4 rek‘at, akşam namazı 3 rek‘at ve yatsı namazı 4 rek‘at olmak üzere toplam 17 (on yedi) rek‘attır. Cuma namazı, cuma günü öğle namazının vaktinde cemaatle kılınan ve farz olan kısmı 2 rek‘at olan bir namazdır. Cuma namazı kılınınca ayrıca öğle namazı kılınmaz.

Farz-ı kifâye olan namaz ise, bir müslüman öldüğünde başta yakınları, komşuları ve tanıyanları olmak üzere müslümanlarca kılınması gereken cenaze namazıdır. Bu namazı birileri kılınca öteki müslümanlar cenaze namazı kılmadıkları için sorumlu olmazlar. Sevap ve fazileti ise namazı kılanlar elde etmiş olurlar.

B) VÂCİP NAMAZLAR

Vâcip namazlar, vâcip oluşu kulun fiiline bağlı olmayan (li-aynihî vâcip) ve vâcip oluşu kulun fiiline bağlı olan vâcip (li-gayrihî vâcip) olmak üzere iki kısımdır. Yatsı namazından sonra kılınan üç rek'atlık vitir namazı ile ramazan ve kurban bayramı namazları birinci grupta yer alır. Tilâvet secdesi de, her ne kadar namaz olmayıp bir secdeden ibaret olsa da, bu gruba sokulmaktadır. Ayrıca çoğunluk tarafından sünnet kabul edilmekle birlikte, bazı Hanefîler'in vâcip saydıkları küsûf namazı da (güneş tutulduğunda kılınan namaz) bu gruba girer.

İkinci grupta ise nezir namazı, sehiv secdesi ve ifsat edilen nâfile namazın kazâsı yer alır. Nezir namazı, esasen gerekli ve görev olmamakla birlikte, kişi bir vesileyle namaz kılmayı adadığı zaman kendi iradesiyle kendini yükümlü kılmış olur; artık bu yükümlülüğü yerine getirmesi gerekir.

C) NÂFİLE NAMAZLAR

Farz veya vâcip olan namazların dışındaki namazlara nâfile namazlar denir ve farz namazların öncesinde veya sonrasında kılınan sünnet namazlar nâfile namaz kapsamında yer alır. Nâfile namazları, sünnet namazların dışında ayrı bir kategori olarak ele alan bilginler de bulunmaktadır. Buna göre namazlar; a) farz namazlar, b) vâcip namazlar, c) sünnet namazlar, d) nâfile namazlar olmak üzere dört çeşit olmaktadır. Sünnet namazlar, vakit namazları yanında düzenli olarak kılınan sünnetleri (revâtib) ifade etmekte, nâfile namazlar ise düzenli olmayarak çeşitli vesilelerle Allah'a yakınlaşmak ve sevap kazanmak maksadıyla ayrıca kılınan namazları (regaib) ifade etmektedir.

Sünnet, Hz. Peygamber'in yaptığı ve bir bağlayıcılık ve gereklilik olmaksızın yapılmasını istediği ve teşvik ettiği şeylerdir. Bu anlamda sünnet, hem Hz. Peygamber'in devamlı olarak yaptığı, nâdiren terkettiği şeyleri yani Hanefîler'in ıstılahındaki sünneti hem de devamlı olarak yapmayıp, yapılmasına teşvikte bulunduğu şeyleri (mendup, müstehap) içine almaktadır. Buna göre meselâ sabah namazının farzından önce iki rek'at namaz kılmak sünnet, ikindi ve yatsıdan önce kılınan dört rek'at ise müstehap sayılmaktadır.

Fakat en doğru ve yaygın gruplama farz ve vâcip namazların dışındaki namazları, genel olarak nâfile başlığı altında ele alıp bunları kendi içinde kısımlara ayıran gruplamadır. Nâfile kelimesinin, farz ve vâciplerin dışında fazladan yapılan işler anlamına gelmesi ve yaygın olarak mendup, müstehap ve tatavvu olarak da adlandırılması bu gruplamanın daha tutarlı olduğunu göstermektedir. Buna göre nâfile namaz ifadesi, bir vakti bulunan sünnetleri (müekked sünnet ve müstehap sünnet) ve vakte bağlı olmayan tatavvu namazları içine alır. Birincisi, **sünen-i revâtib**, ikincisi **regaib türleri** olarak adlandırılır. Revâtib, belli bir düzen ve tertip içinde, beş vakit farz namazlarla birlikte ve belli bir devamlılık içinde kılındığı için revâtib adını almıştır. Bu açıdan revâtib sünnetler, düzenli olarak kılınan sünnetler demektir. Bunlar, Hz. Peygamber'in sünnetine uyularak vakit namazlarından önce veya sonra yahut kimisinde hem önce hem sonra kılınan namazlardır. Peygamberimiz'in devam edip etmemesine göre bunların bazıları sünnet-i müekkede, bazıları sünnet-i gayr-i müekkede olarak nitelendirilir. Hanefî literatürde, sünnet-i müekkede olan namazlar kısaca "sünnet", gayr-i müekked olanlar ise "müstehap" veya "mendup" diye adlandırılmıştır. Ramazan ayında yatsı namazından sonra kılınan teravih namazı da, sünnet-i müekkede türünden bir namazdır.

Revâtib sünnetler dışındaki nâfile namazlar ise regaib adını alır. Bunlar, Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanılarak belirli zamanlarda veya bazı vesilelerle kılınan ya da kişinin kendi isteğiyle herhangi bir zamanda Allah'a yakınlaşmak ve sevap kazanmak amacıyla kıldığı namazlardır. Bunlar gönüllü olarak kendiliğinden kılındığı için "gönüllü (tatavvu) namazlar veya arzuya bağlı namazlar" olarak da adlandırılır. Teheccüd namazı, kuşluk (duhâ) namazı, istihâre namazı, yağmur duası, husûf namazı, küsûf namazı, tahiyyetü'l-mescid, tövbe namazı, evvâbîn namazı, tesbih namazı, ihrama giriş namazı, yolculuğa çıkış ve yolculuktan dönüş namazı, hâcet namazı, abdest ve gusülden sonra namaz regaib türünden nâfile namazlardır.

İslâm kültüründe sünnet namazlar, özellikle vakit namazlarının öncesinde-sonrasında kılınan sünnet namazlar, farz namazlara hazırlayıcı ve onları koruyucu ibadetler olarak değerlendirilmiş, ayrıca Hz. Peygamber'e bağlı olmanın da bir göstergesi kabul edilmiştir. Bunun için de, bu namazların mümkün oldukça kılınması tavsiye edilmiş ve terkedilmesi kötü bir davranış sayılmıştır. Bununla birlikte, sonuçta farz veya vâcip olmayıp sünnet olduğu için de çeşitli nedenlerle terkedilmesine müsaade ve müsamaha edilmiştir.

IV. NAMAZIN FARZLARI ve VÂCİPLERİ

Ergenlik (bulûğ) yaşına ve belli bir aklî olgunluk düzeyine gelmiş her müslümanın namaz kılması farz-ı ayındır. Buna göre namazın kişiye farz olmasının şartları, müslüman olmak, bulûğ çağına ulaşmak ve akıllı olmak üzere üç tanedir. Bu şartlara **namazın vücûb şartları** yani kişinin namaz kılmakla yükümlü olmasının şartları denir.

Sahih ve eksiksiz bir şekilde kılınabilmesi için namazın birtakım farzları ve vâcipleri (sıhhat şartları), sünnetleri ve âdâbı bulunmaktadır. Farzlara riayetsizlik, namazın bozulmasına yol açar.

Vâcip, kesin olmayan bir delille sabit olduğu için, vâcibi inkâr eden kişi, kâfir olmaz. Ancak bir açıklama getirmeksizin ve te'vil etmeksizin vâcibi terkeden kimse fâsık kabul edilir. Namazın vâciplerinden herhangi birinin terkedilmesi namazı bozmaz. Namazın vâciplerinden biri sehven terkedilmişse sehiv secdesi yapmak gerekir. Eğer kasten terkedilmişse, namazın iade edilmesi yani yeniden kılınması gerekir.

Sünnet, Hz. Peygamber'in devamlı olarak yaptığı (muvâzebe) ve bir mazeret olmaksızın terketmediği şeydir. Namazda sübhâneke okumak, eûzü çekmek bu mânada sünnettir. Sünnetin yapılmasına sevap olmakla birlikte terkedilmesine ceza (ikab) yoktur, sadece kınama ve sitem (itâb) vardır. Namazın sünnetleri, namazın vâciplerini tamamlar, onlardaki kusurları telâfiye ve fazla sevaba vesile olur. Sünnetlere riayet etmek ve devam etmek Peygamber'i sevmenin bir nişanesi sayılır. Bununla birlikte sünnetin terkedilmesi, ne farzın terkedilmesi gibi namazın bozulmasını ve yeniden kılınmasını, ne vâcibin kasten terkedilmesi gibi tahrîmen mekruhluğu ne de vâcibin sehven terkedilmesi gibi sehiv secdesi yapmayı gerektirir. Fakat sünnetlerin kasten terkedilmesi "isâet" (yanlış ve kötü davranış) olur. İsâet, Hanefîler'in tanımlamasına göre tenzîhen mekruhun üstünde, tahrîmen mekruhun altında yer alır.

Edep (çoğulu âdâb), Hz. Peygamber'in devamlı olmaksızın zaman zaman yaptığı şeylerdir. Rükû ve secdede üçten fazla tesbih yapmak gibi. Mendup anlamına da gelir. Bunları terketmek, her ne kadar isâet sayılmaz ve kınamayı gerektirmez ise de bunlara riayet edilmesi daha faziletlidir (efdal). Esasen namazın âdâbı, yüce yaratıcının huzurunda durulduğunun farkında olunarak, zâhiren mütevazi bir halde bulunmaktır.

A) NAMAZIN FARZLARI

Namazın on iki farzı vardır. Namazın farzları, namazın dışındaki farzlar ve namazın içindeki farzlar olarak iki gruba ayrılır. Namazın dışındaki farzlar, namazdan önce ve namaza hazırlık mahiyetinde olduğu için "namazın şartları" (şurûtü's-salât) olarak adlandırılır. Namazın içindeki farzlar ise, namazın varlığı ve tasavvuru kendisine bağlı olduğu, yani bu farzlar namazın mahiyetini oluşturduğu için "namazın rükünleri" (erkânü's-salât) adını alır. Bunlar namazı oluşturan unsurlardır. Namazın farzlarından herhangi birinin eksikliği durumunda namaz sahih olmaz. Buna göre;

a) Namazın Şartları

1. Hadesten tahâret
2. Necâsetten tahâret
3. Setr-i avret
4. İstikbâl-i kıble
5. Vakit
6. Niyet

b) Namazın Rükünleri

1. İftitah tekbiri
2. Kıyam
3. Kıraat
4. Rükû
5. Secde
6. Ka'de-i ahîre şeklinde sıralanır

Bu sayılan şart ve rükünlerde fakihler görüş birliğindedir. Namazın rükünlerinin düzgün bir şekilde yapılması demek olan ta'dîl-i erkân Ebû Yûsuf'a ve Hanefîler'in dışındaki üç mezhebe göre rükün kabul edilmiştir. Kişinin kendi isteği ve fiili ile namazdan çıkması da (hurûc bi sun'ih) Ebû Hanîfe'ye göre bir rükündür. Farzlar arasında sıraya riayet etmek (tertip), Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre namazın rükünlerindendir.

a) NAMAZIN ŞARTLARI

1. Hadesten Tahâret

Hades genel olarak hükmî kirlilik, hadesten tahâret de bu hükmî kirlilikten temizlenme demektir. Abdestsizlik durumu yani namaz abdestinin olmayışı ve cünüplük hali, dinî literatürde hades yani hükmî kirlilik olarak

nitelendirilir. Hadesten tahâret, namaz abdesti olmayan bir kimsenin **abdest** alması, **gusül** yapması gereken bir kimsenin gusül etmesi yani boy abdesti alması demektir. Bu çeşit tahâret, maddî kirleri giderme, beden sağlığını koruma gibi birçok yararı içinde bulundursa da esas itibariyle başka hikmetlere mebnî dinî muhtevalı ve ibadet içerikli (taabbüdî) bir temizliktir.

Bilinen namaz abdestinin olmaması durumu, küçük hades diye; cünüplük, âdet görme (hayız) ve loğusalık gibi, gusül yapmayı gerektiren durumlar ise büyük hades diye adlandırılır.

Cünüp olan kimseler, boy abdesti almadan namaz kılamazlar. Aynı şekilde âdet yahut loğusalık halinde olan kadınlar da bu halleri devam ediyorken namaz kılamazlar. Bu halleri sona erdikten sonra, namaz kılabilmek için boy abdesti almaları gerekir. Boy abdesti almak için su temin edemeyen veya su bulduğu halde bu suyu kullanma imkânı bulamayan kimseler **teyemmüm** ederler. Aynı durum, namaz abdesti almak için su bulamayan kimse için de geçerlidir. Tilâvet secdesi ve şükür secdesi gibi namaz benzeri işler (eksik namazlar) için de hadesten temizlenmiş olmak yani abdestli bulunmak şart görülmüştür.

Namaz kılarken herhangi bir sebeple abdest bozulursa namaz da bozulmuş olur. Namaz kılarken bilerek abdest bozucu bir fiil işleyen kişinin namazı bozulur. Ancak bu iş, namazın sonunda yapılmış ise, kişi kendi fiili ile namazdan çıkmış sayılacağı için Hanefîler'e göre namaz bozulmaz.

Özel durumlarında kadınlar namaz ve oruç gibi ibadetlerden muaftır. Kur'ân-ı Kerîm'de hayız durumunun bir eza ve rahatsızlık hali olduğu bildirilmekte ve erkeklerin bu durumdaki eşleriyle cinsel ilişkide bulunmaları yasaklanmaktadır. Hz. Peygamber, bu durumda olan kadınların namaz kılmayacaklarını ve oruç tutmayacaklarını açıklamıştır. Kadınlar bu dönemlerinde kılamadıkları namazları kazâ etmeyecekler, fakat tutamadıkları oruçları kazâ edeceklerdir. Bu hükümler üzerinde icmâ edilmiş ve bu konuda aykırı bir görüş öne sürülmemiştir. Öte yandan özel durumlarında kadınların namaz ve oruç gibi ibadetlerden muaf tutulması, bir "haktan mahrumiyet" değil, "görevden muafiyet"tir. İbadetler, bir dinin temel unsurları içerisinde yer alması bir yana, o dinin alâmet-i fârikası, ayırıcı özelliğidir. İbadetler, diğer sosyal ve hukukî kurumlardan farklı olarak, zamana ve zemine göre değişme göstermeyen sabit konulardır. Üzerinde görüş birliği sağlanmış ibadet konularında değiştirme yapılacak olursa, din, kendine mahsus özelliklerini yavaş yavaş yitirir ve tanınmaz hale gelir. Bu bakımdan özellikle ibadet konularında gerçekleşmiş olan icmâlara dikkat etmek, bunlara aykırı

davranmamak şarttır. Zaten bu tür icmâlara aykırı davranmak, öteden beri âlimler tarafından bid'at ve sapıklık olarak değerlendirilmiş, hatta konunun önem derecesine göre bazı icmâları inkâr edip karşı gelmenin küfür olacağı belirtilmiştir.

2. Necâsetten Tahâret

Necâsetten tahâret, vücut, elbise ve namaz kılınacak yerin, -insan kanı ve idrarı, at, koyun gibi hayvanların idrar ve dışkıları gibi- dinen pis sayılan şeylerden temizlenmesi demektir. Ağır (galîz) necâset ve hafif necâsetin neler olduğu ve bunların hangi ölçüde bulunmalarının namaza engel olacağı konusu TEMİZLİK bölümünde açıklanmıştır.

Namazın sıhhatine engel olacak ölçüde necâset taşıyan bir elbise ile bilmeyerek namaz kılan kimsenin, bu durumu öğrendikten sonra namazını **iade** etmesi gerekir.

3. Setr-i Avret

Avret, insan vücudunda başkası tarafından görülmesi ayıp ya da günah sayılan yerlerdir. Setr-i avret, avret sayılan yerleri örtmek demektir. Avret yerlerinin namazda olduğu gibi, namaz dışında da örtülmesi ve başkalarına gösterilmemesi gerekir.

Avret kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de terim anlamına yakın bir şekilde iki yerde geçmiş olmakla birlikte (en-Nûr 24/31, 58), avret yerlerinin sınır ve ölçüleri gösterilmemiştir. Kur'an'da geçen "sev'e" (el-A'râf 7/20, 22, 26, 27; Tâhâ 20/121; el-Mâide 5/31) kelimesiyle de en dar anlamda avret yani erkek ve kadının cinsel organı kastedilmiştir. Bunun Kur'an'da "sev'e" diye anılması, onların örtülmesinin aklın ve fıtratın da gereği olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan buna galîz avret denilmektedir. Cinsel organların dışında nerelerin avret olduğu hususu büyük ölçüde hadislerle düzenlenmiştir. Hz. Peygamber'in bu düzenlemeyi yaparken, o dönemin giyim kuşam tarzını da dikkate aldığı açıktır. O dönemde bugünkü anlamda iç çamaşırının olmadığı, en azından iç çamaşırı giyme âdetinin bulunmadığı dikkate alınırsa, Hz. Peygamber'in erkekler için yaptığı bu düzenlemenin, gerek namazdaki hareketler gerekse namaz dışında oturup kalkmalar esnasında, esas avret yerlerinin (cinsel organ ve makat) görünmemesi açısından ne kadar yerinde olduğu görülür.

Erkek için avret, yani örtülmesi gereken yerler, göbek ile diz kapağının arasıdır. Bu konuda biraz daha ihtiyatlı davranan Hanefîler diz kapaklarını

da avret olarak kabul ederken, diğer üç mezhep, diz kapaklarını avret saymazlar.

Kadın için avret, yüz, el ve ayak dışındaki bütün vücuttur. Onlar, yüzlerini namazda örtmedikleri gibi, ellerini ve ayaklarını da açık bulundurabilirler. Saçlarıyla beraber başları, bacakları ve kolları örtülü bulunur.

İmam Mâlik, setr-i avretin (örtünme) namaza has olmayan genel bir farz olduğunu, namazda ve namaz dışında uyulması gereken dinî bir emir bulunduğunu dikkate alarak kadınların başlarını örtmelerini ayrıca namazın farzları arasında saymamıştır. Onun bu görüşün bir uzantısı olarak Mâlikî mezhebinde setr-i avret namazın sünnetlerinden sayılır. Diğer üç mezhep imamı ve Mâlikî mezhebindeki öteki görüşe göre, namazda setr-i avret, tıpkı kıbleye yönelmenin farz oluşu gibi farzdır.

Hz. Peygamber'in *"Allah, bulûğa ermiş kadının namazını başörtüsüz kabul etmez"* (İbn Mâce, "Tahâre", 132; Tirmizî, "Salât", 160; *Müsned*, IV, 151, 218, 259) ve *"Kadın bulûğ çağına erince elleri ve yüzü dışında başka yerlerinin başkasına görünmesi helâl olmaz"* (Ebû Dâvûd, "Libâs", 31) şeklindeki hadisleri göz önüne alınınca, başörtüsüz kılınan namazın geçerli olmayacağı anlaşılır. Kadının başının dörtte biri veya uyluğunun dörtte biri açık olarak namaz kılması durumunda, Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre namazı geçersiz olur. Ebû Yûsuf'a göre ise, başının yarıdan fazlası açık olmadıkça namaz geçerlidir. Çünkü bir şeyin yarıdan fazlası çok hükmündedir. Kadın, asgari bir başörtüsü, bir de ayaklara kadar uzanacak bir gömlek giymiş olmalıdır. Başörtüsüz namaz kılacak olursa bu namazını, vakit içinde veya vakit çıktıktan sonra iade eder. Mâlik'e göre ise vakit çıktıktan sonra iade etmesine gerek yoktur. Çünkü İmam Mâlik'e göre kadının başını örtmesi namaza has olmayan genel bir farzdır. Bu sebeple Mâlikîler namazda kadınların başını örtmesini namazın farzları arasında saymaz, âdeta onu namazın sünnet veya müstehaplarından biri olarak görürler. Bu itibarla başörtüsüz kılınan namaz, Mâlikîler'de ağırlıklı görüşe göre sahih olmakla birlikte vakti içinde iade edilmesi tavsiye edilmiştir. Kadının örtünmeyle ilgili genel farzı ihlâl etmiş olmasının dinî sorumluluğu ayrı bir husus olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan kadınların kolları, kulakları ve salıverilmiş saçlarının avret olmadığını söyleyen Hanefî bilginler de bulunmaktadır.

Mâlikî mezhebinde erkek ve kadının avret yerleri "ağır avret" (avret-i mugallaza) ve hafif avret olmak üzere iki kısımda değerlendirilmektedir. Erkek için galîz avret, cinsel organ ile makattır. Bu kısmın kesinlikle örtülmesi gerekir. Göbekle diz kapak arasının ağır avret sayılan bölgesinin dı-

şında kalan kısımları ise hafif avrettir. Örtülmesi gerekli olmakla birlikte birincisi kadar ağır değildir. Kadının göğsü, göğüs hizasında bulunan sırt kısmı, kolları, boynu, başı ve dizden aşağısı hafif avret olup, bunun dışında kalan yerleri galiz avrettir. Bu ayırımın pratik sonucu namazdaki örtünme hükümlerine etki eder. Buna göre, hafif avret sayılan yerleri açık olarak namaz kılan bir kimse genel dinî farzı ihlâl etmiş olmanın günahını yüklenmekle birlikte, bu kimsenin namazı bâtıl olmaz. Mâlikîler'in namazda baş örtmeyi sünnet, açmayı da mekruh saymasının anlamı budur.

Giyilen şeyin, tenin rengini göstermeyecek kalınlıkta veya dokuda olması gerekir. Vücut hatlarını belli eden elbise ile namaz kılmak mekruh olmakla birlikte kılınan namaz geçerlidir. İpek giysi giymek mekruh veya haram kabul edilse de, ipek elbise ile kılınan namaz geçerlidir.

Namaz esnasında avret mahallinin, kişinin iradesi dışında açılması durumunda, açılan yer eğer örtülmesi gereken yerin dörtte biri oranına ulaşmış ve bir rükün eda edilecek bir süre (sübhânellâhi'l-azîm diyecek kadar bir süre) açık kalmış ise kişinin namazı bozulur. Kendi iradesi ile açacak olursa namazı hemen bozulur.

4. İstikbâl-i Kıble

İstikbâl-i kıble, namaz kılarken kıbleye yönelmek demektir. Müslümanların kıblesi, Mekke'de bulunan Kâbe'dir. Kâbe denilince sadece bilinen bina değil, bunun yanında, hatta daha öncelikle bu binanın bulunduğu yer kastedilir. Kâbe'yi gözle gören kişi, bizzat Kâbe'ye yönelir. Kâbe'den uzakta olan kişi ise Kâbe'nin bizzat kendisine değil, onun bulunduğu tarafa yönelir, yüzünü ve yönünü o tarafa çevirir. Namazın amacı, kalbin mâsivâdan (Allah'tan başka her şeyden) ayrılıp yalnızca Allah'a yönelmesidir. Elbetteki Allah herhangi bir yönle kayıtlı ve sınırlı değildir. Fakat, kalbin huzur ve sükûnetini sağlamak bakımından, namazda herkesin yöneleceği bir yönün tayin edilmesi, belirlenmesi gerekir. Zâhirde, yüzümüzü Allah'ın evi olan Kâbe'ye çevirdiğimiz gibi, bâtınen de, Allah'ın nazargâhı olan kalbimizi, gönlümüzü başka şeylerden çekip alarak, arındırarak yalnız Allah'a yöneltmeli, Allah'tan başka şeyleri kalpten atmalıyız.

Kıblenin ne tarafta olduğunu bilmeyen kimsenin, yanında kıble yönünü bilen birisi varsa ona sorması gerekir. Böyle biri varken ona sormayıp kendisi ictihad ederek, yani kıble yönünü bulmaya çalışarak bir yöne yönelmiş ve yöneldiği tarafın kıble yönü olmadığı ortaya çıkmış ise, namazı iade etmesi gerekir.

Kâbe'nin bulunduğu noktadan 45 derece sağa ve sola sapmalar kıbleden (Kâbe yönünden) sapma sayılmaz. Sapma derecesi daha fazla olursa "kıbleye yönelme" şartı aksamış olur.

Kıblenin ne tarafta olduğunu bilmeyen kimse, soracak birini bulamadığı takdirde yıldız, güneş, rüzgâr gibi birtakım doğal alâmetlere dayanarak kıble yönünü bulmaya çabalar ve kanaat getirdiği tarafa yönelerek namazını kılar. Namazı kıldıktan sonra kıblenin kendi yöneldiği tarafta olmadığı ortaya çıksa bile, kendisi bu yöne ictihad ederek, yani birtakım alâmetlere dayanarak bu sonuca ulaştığı için, namazı yeniden kılması gerekmez. Fakat namaz esnasında kıble yönünü anlaması halinde, namazını bozmadan o tarafa yönelir ve namazını tamamlar.

Kıble yönünü bilmeyen kimse, birine sormadan veya kıblenin ne tarafta olduğunu araştırma zahmetine katlanmadan (ictihad etmeden) rastgele bir tarafa yönelse, namaz esnasında yöneldiği tarafın kesin olarak kıble tarafı olduğunu anlasa namazı yeniden kılar. Çünkü namazın ilk kısmı şüpheli olduğu için, sağlam kanaate dayalı ikinci kısım, şüpheli birinci kısım üzerine bina edilemez. Ancak bu durumu namazı bitirdikten sonra anlayacak olursa, iade etmesi gerekmez. Ebû Yûsuf'a göre her iki durumda da iade etmesi gerekmez.

İki kişi kıble cihetini araştırsa ve her biri ayrı bir yönün kıble olduğuna kanaat getirse, bu durumda bunlar birbirlerine uyarak cemaatle namaz kılamazlar. Her biri kendi tesbit ettiği kıbleye dönerek ayrı ayrı namazlarını kılarlar.

Bir kimse namazda iken bir özür olmaksızın göğsünü kıble tarafından çevirecek olursa namazı bozulur. Yüzünü çevirecek olursa, derhal kıbleye dönmesi gerekir. Bir kimse abdestsiz olduğunu zannederek namazdan ayrıldıktan sonra abdestli olduğunu hatırlasa, isterse henüz mescidden çıkmamış olsun, namazı bozulmuş olur. Fakat bir kimse mescidde namaz kılarken abdestinin bozulduğu zannıyla kıbleden ayrılıp da daha mescidden çıkmadan abdestinin bozulmadığını anlasa, İmâm-ı Âzam'a göre namazı bozulmuş olmaz. Ama bunu mescidden çıktıktan sonra anlayacak olsa namazı ittifakla bozulur. Çünkü mekânın değişmesi bir özüre mebni değilse, namazı iptal eder.

Hastalık veya düşman yahut yırtıcı hayvan korkusu gibi nedenlerle kıbleye dönme imkânı bulamayan kimse, kendisi için en rahat olan tarafa döner.

Binek Üzerinde Kıbleye Yönelme

Normal durumlarda binek üzerinde nâfile namaz kılmak câiz ise de, farz namaz kılınmaz. Ancak zaruret durumlarında binek üzerinde namaz kılmak câiz görülmüştür. Hayvan üzerinde, otomobil veya otobüste namaz kılındığı takdirde namazın rükünlerinden olan kıyam ve çoğu kere istikbâl-i kıble yerine getirilemez. Fakat yerin çamur olması, namaz kılacak uygun bir yer bulunmaması gibi durumlarda, hayvanı veya otomobili durdurup, hayvanın veya taşıtın üzerinde kıbleye yüz tutarak namaz kılınabilir.

Hanefî mezhebinde iki namazın birlikte kılınması (cem'), hac mevsiminde, Arafat ve Müzdelife dışında kabul edilmediği için, yağmur, çamur ve yolculuk gibi sebeplerle iki namazı birlikte kılmak söz konusu edilmemiştir. Ancak diğer mezhepler, sayılan mazeretlere binaen iki namazın birlikte kılınabileceğini kabul ettikleri için, uygun yer bulma ihtimali olan durumlarda, namazı binek üzerinde kılmayıp uygun vakit ve mekânda iki namaz birlikte kılınabilir.

Gemide namaz kılan kimse mümkünse kıbleye doğru döner; gemi yön değiştirdikçe kendisinin de kıble tarafına dönmesi gerekir.

5. Vakit

Namaz günün belli zaman dilimlerinde yerine getirilmesi gereken bir farzdır. Bu itibarla farz namazlar için vakit şarttır. Yine her bir farz namaza bağlı sünnet namazlar, vitir, teravih ve bayram namazları için de vakit şarttır. Bir farz namaz, vaktinin girmesinden önce eda edilemeyeceği gibi, vaktinin çıkmasından sonra da eda edilemez. Bir farz namazın vakti içinde kılınması **edâ**, vaktinin çıkmasından sonra kılınması da **kazâ** olarak adlandırılır. Bir namazın özürsüz olarak vaktinde kılınmaması ve ileriki bir vakitte kazâ edilmek üzere ertelenmesi doğru değildir ve günahtır. İlgili hadisten hareketle, unutma ve uyuma gibi mazeretler nedeniyle vaktinde kılınamamış olan namazın daha sonra kılınması gerekir. İhmal ederek, gevşeklik göstererek namazın vakti içerisinde kılınmaması günah olduğu için kimi bilginler, bu şekilde mazeretsiz olarak vakti içerisinde kılınmamış olan namazların kazâ edilemeyeceğini, günahından kurtulmak için tövbe etmek gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu bilginler, aynı şekilde uyuma ve unutma mazereti sebebiyle vaktinde kılınamamış bir namazın hatırlanıldığında eda niyetiyle kılınacağını belirtmişlerdir. Esasen niyet ederken hangi farz namazın kılındığının belirlenmesi (tayin) şart olmakla birlikte, eda veya kazâ şeklinde bir belirleme yapmak gerekli değildir. Çünkü kazâya kalmış bir namaz, eda niyetiyle kazâ edilebileceği gibi, henüz vakti çıkmamış bir namaz da kazâ niyetiyle eda edilebilir.

Kazâ, sadece beş vakit farz namaz ve bir de vitir namazı için söz konusudur. Cuma ve bayram namazları ve sünnet namazlar kazâ edilemez.

aa) Beş Vakit Namazın Vakitleri

1. Sabah Namazının Vakti. Fecr-i sâdık da denilen ikinci fecrin doğmasından güneşin doğmasına, daha doğrusu güneşin doğmasından az önceye kadar olan süre sabah namazının vaktidir. Fecr-i sâdık, sabaha karşı doğu ufkunda tan yeri boyunca genişleyerek yayılan bir aydınlıktır. Bu ikinci fecre fıkıh literatüründe "enlemesine beyazlık" anlamında "beyâz-ı müsta‘razî" denilir. Bu andan itibaren yatsı namazının vakti çıkmış, sabah namazının vakti girmiş olur. Bu vakit aynı zamanda, sahurun sona erip orucun başlaması (imsak) vaktidir.

Fecr-i kâzib de denilen birinci fecir ise, sabaha karşı doğuda tan yerinde ufuktan göğe doğru dikey olarak yükselen, piramit şeklinde, akçıl ve donuk bir beyazlıktır. Fıkıh literatüründe buna uzayıp giden beyazlık anlamında "beyâz-ı müstetîl" de denilir. Bu geçici beyazlıktan sonra, yine kısa bir süre karanlık basar ve bunun ardından da ufukta yatay olarak boydan boya uzanan, giderek genişleyip yayılan fecr-i sâdık aydınlığı başlar.

Sabah namazının ortalık aydınlandıktan sonra kılınması (isfâr) müstehaptır. Bu aydınlığın ölçüsü, atılan okun düştüğü yerin görülebileceği ölçüde bir aydınlıktır. Bununla birlikte, kılınan namazın fâsid olup yeniden kılınmasının gerekebileceği ihtimaline binaen, güneşin doğuşundan önce namazı yeniden kılabilecek bir sürenin bırakılması gerekir. Sadece kurban bayramının ilk günü Müzdelife'de bulunan hacıların o günün sabah namazını, ikinci fecir doğar doğmaz, ortalık henüz karanlıkça iken (taglîs) kılmaları daha faziletlidir. Diğer üç mezhebe göre ise, sabah namazını her zaman bu şekilde erken kılmak daha faziletlidir (fecir hakkında bk. *Tecrîd-i Sarih Tercümesi*, II, 586-588).

2. Öğle Namazının Vakti. Öğle namazının vakti, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye göre, zeval vaktinden yani güneşin tepe noktasını geçip batıya doğru kaymasından itibaren başlar ve güneş tam tepedeyken eşyanın yere düşen gölge uzunluğu (fey-i zevâl) hariç, her şeyin gölgesi kendisinin iki misline ulaşacağı zamana kadar devam eder. Bu zamana "asr-ı sânî" denir. Ebû Yûsuf, Muhammed ve diğer üç mezhep imamına göre ise, öğle namazının vakti zeval vaktinden, her şeyin gölgesi, fey-i zevâl hariç, kendisinin bir misline ulaştığı ana kadardır. Her şeyin gölgesi, fey-i zevâl hariç, kendisinin bir misline çıktığı zaman, öğle namazının vakti çıkmış, ikindi namazının

vakti girmiş olur. Bu zamana "asr-ı evvel" denir. Bir cismin gölge uzunluğunun, kendi uzunluğuna veya kendi uzunluğunun iki katına ulaşıp ulaşmadığı hesaplanırken, güneşin tam tepe noktada iken cismin yere düşen gölge uzunluğu (fey-i zevâl) hariç tutulur, yani toplam uzunluğa dahil edilmez. Söz gelimi, yere dikilen 1 m. uzunluğundaki çıtanın güneş tam tepedeyken yere düşen gölgesinin uzunluğu, ki buna fey-i zevâl denir, yarım metre olsun. Bu durumda çıtanın yere düşen gölge uzunluğu 1.5 m. olduğu zaman, gölgesinin uzunluğu kendi uzunluğu kadar (bir misli) olmuş olur. Çıtanın gölge uzunluğu 2.5 metreye ulaşırsa, kendi uzunluğunun iki misline ulaşmış olur.

Bu ihtilâftan kurtulmak için, öğle namazını her şeyin gölgesi, fey-i zevâl dışında, gölgesi bir misli olana kadar geciktirmemek; ikindi namazını da her şeyin gölgesi, fey-i zevâl dışında, iki misli olmadıkça kılmamak evlâdır.

Normal kullanımda gündüz denilince, güneşin doğmasından batmasına kadar olan süre anlaşılır (örfî gündüz). Fakat şer'î bakış açısından ise gündüz, fecr-i sâdıktan güneşin batmasına kadar olan süredir (şer'î gündüz). Şer'î gündüz örfî gündüzden daha uzun bir süredir. Öğle namazının vakti, güneşin tepe noktasını geçip batıya doğru kaymasından itibaren başlar. Güneşin tepe noktasını geçmesine "zeval" denilir. Zeval, örfî gündüzün tam ortasına denk gelir. Meselâ örfî gündüz on saat ise, bu sürenin yarısı (beş saat) zeval vaktidir ve güneş görünüşe göre gökteki yarı yolu katetmiş olur. Şimdiye kadar her şeyin gölgesi doğudan batıya doğru düşmekte iken, bundan sonra batıdan doğuya doğru düşmeye başlar. İşte güneşin tam bu yarı yola geldiği anda yere düşen gölgesine "zeval anındaki gölge" anlamında "fey-i zevâl" denir. Fey-i zevâlin yönü ve uzunluğu bölgenin ekvatordan uzaklığına, kuzey veya güney yarıkürede oluşuna göre değişir. Bu anda yere dikilen 1 m. uzunluğundaki bir şeyin gölgesi, meselâ yarım metre olsun, fey-i zevâldir. Bu andan itibaren o şeyin gölgesi, fey-i zevâle ilâveten 2 metreye ulaşınca, yani 2.5 m. olunca, asr-ı sânî olmuş, İmâm-ı Âzam'a göre öğle vakti çıkmış, ikindi vakti girmiş olur.

Tam zeval vaktinde namaz kılınmaz. Namaz kılınması câiz olmayan bu vakit, çok kısa süren bir ana mı mahsustur, yoksa bu anın biraz öncesinden mi başlar? Bir görüşe göre bu hususta örfî gündüz esas alınır. Buna göre tam zeval vaktine, gündüzün bu ana kadar geçen süresi ile geri kalan süresinin birbirine eşitliği anlamına gelmek üzere "istivâ vakti" denir ki, güneş sanki herkesin başının üzerindeymiş gibi görünür. İşte namaz kılmanın câiz olmadığı vakit bu andır. Diğer görüşe göre ise, bu hususta şer'î gündüz esas alınır.

Şer'î gündüzde ise, gündüz güneşin doğması ile değil, fecr-i sâdıkın doğması ile başladığı için istivâ vakti, zeval vaktinden biraz önceye denk gelir. Bu bakışa göre kerahet vakti, istivâ vakti ile zeval vakti arasındaki süredir.

Cuma namazının vakti de tam öğle namazının vakti gibidir.

3. İkindi Namazının Vakti. İkindi namazının vakti, öğle namazının vaktinin çıkmasından güneşin batmasına kadar olan süredir. Öğle namazının vaktinin ne zaman sona erdiği konusundaki görüş ayrılığına göre söylenecek olursa, ikindi namazının vakti, Ebû Hanîfe'ye göre her şeyin gölge uzunluğu, kendi uzunluğunun iki katına çıktığı andan itibaren, diğerlerine göre ise bir katına çaktığı andan itibaren başlar.

4. Akşam Namazının Vakti. Akşam namazının vakti güneşin batmasıyla başlar, şafağın kaybolacağı zamana kadar sürer.

Şafak, İmâm-ı Âzam'a göre akşamleyin ufuktaki kızıllıktan/kızartıdan sonra meydana gelen beyazlıktan ibarettir. Ebû Yûsuf, Muhammed ve diğer üç mezhebin imamına göre şafak, ufukta meydana gelen kızıllıktır. Ebû Hanîfe'nin bu görüşte olduğu rivayeti de vardır. Bu kızıllık kaybolunca akşam namazının vakti çıkmış olur.

Akşam namazının vakti dar olduğu için, bu namazı ilk vaktinde kılmak müstehaptır. Ufuktaki kızıllığın kaybolmasına kadar geciktirmek uygun değildir.

5. Yatsı Namazının Vakti. Yatsı namazının vakti, şafağın kaybolmasından yani akşam namazı vaktinin çıkmasından itibaren başlar, ikinci fecrin doğmasına kadar devam eder.

bb) Müstehap Vakitler

Her vaktin namazı, kendisi için belirlenmiş olan vaktin hangi parçasında kılınırsa kılınsın vaktinde kılınmış olur. Farz namazları vaktin ilk girdiği anda kılmak efdaldir. Nitekim Hz. Peygamber *"Vaktin evveli, Allah'ın hoşnutluğudur, vaktin sonu ise affıdır"* (Tirmizî, "Mevâkīt", 13) buyurmuştur. Fakat namazın ilk vaktinden sonraya bırakılmasında bir fazilet varsa bu takdirde vaktin sonuna bırakılabilir. Hz. Peygamber, sabah namazının ortalık biraz aydınlıkça iken kılınmasının daha faziletli olduğunu belirttiği için, sabah namazının vaktin ilk kısmında değil son kısmında kılınması (isfâr) Hanefîler'ce daha faziletli kabul edilmiştir. Fakat sonrasında vakfe yapılacağı için Müzdelife'de kılınan sabah namazının, vaktin evvelinde kılınması (taglîs) daha uygun ve faziletlidir.

Sıcak bölgelerde, yaz günlerinde, öğle namazını geciktirip serinlikte kılmak (ibrâd) efdaldir. İkindi namazını, güneşin gözü kamaştırmayacak duruma gelmesinden önceki vakte kadar geciktirmek efdal, gözü kamaştırmayacak hale gelmesine kadar geciktirmek tahrîmen mekruhtur.

Akşam namazını her zaman ilk vaktinde, yani vakti girer girmez kılmak efdaldir. Yatsı namazını gecenin ilk üçte birine kadar geciktirmek efdaldir. Uyanacağına güvenen kişiler için, vitir namazını fecrin doğmasına yakın bir zamanda kılmak efdaldir.

cc) Mekruh Vakitler

Farz namazlar için müstehap vakitler olduğu gibi, genel olarak namaz kılmak için uygun olmayan, yani namaz kılmanın mekruh olduğu vakitler de vardır. Mekruh vakitler iki kısımdır. Bir kısmında hiçbir namaz kılınmaz, bir kısmında ise özellikle nâfile namaz kılınmaz, kazâ namazı kılınabilir.

Hiçbir namazın kılınamayacağı üç mekruh vakit şunlardır:

1. Güneşin doğmasından yükselmesine kadar olan zaman (şürûk zamanı ki bu yaklaşık 40-45 dakika civarındadır).

2. Güneşin tam tepe noktasında olduğu zaman (vakt-i istivâ).

3. Güneşin batma zamanı (gurûb). Gurup vakti, güneşin sararıp veya kızarıp artık gözleri kırpıştırmadan rahatlıkla bakılacak hale geldiği vakittir. Bu vakitte sadece, o günün ikindi namazının farzı kılınabilir.

Nâfile namaz kılmanın mekruh olduğu vakitler:

1. Fecrin doğmasından sonra sabah namazının sünneti dışında nâfile namaz kılınmaz.
2. Sabah namazını kıldıktan sonra güneş doğuncaya kadar,
3. İkindi namazını kıldıktan sonra güneş batıncaya kadar,
4. Akşam namazının farzından önce,
5. Bayram namazlarından önce, ne evde ne camide,
6. Bayram namazlarından sonra, camide,
7. Arafat ve Müzdelife cem‘leri arasında,
8. Farz namazın vaktinin daralması durumunda,
9. Farza durulmak üzere kāmet getirilirken (Sabah namazının sünneti bundan müstesnadır).
10. Cuma günü hatibin minbere çıkmasından cuma namazı sona erinceye kadar nâfile namaz kılınmaz.

dd) Kutuplarda Namaz

Vakit namazın şartı olduğu gibi, namazın vâcip olmasının da sebebidir. Buna göre bir bölgede namaz vakitlerinden biri veya ikisi gerçekleşmiyorsa o vakitlere ait namazların, o bölge halkına farz olmaması gerekir. Diyelim ki bazı yerlerde senenin bir mevsiminde daha şafak kaybolmadan fecir doğarak sabah namazının vakti girmektedir. Bu durumda orada yatsı namazının vakti gerçekleşmeyeceği için, yatsı namazı kılmak gerekmez. Fakat meselenin özü üzerinde düşünen mudakkik fakihlere göre vakit, namazın bir şartı, sebebi ve alâmeti olsa da, namazın asıl sebebi ilâhî hitaptır. Bütün müslümanlar beş vakit namaz ile mükelleftirler. Bu sebeple bir bölgede herhangi bir namazın vakti gerçekleşmiyorsa veya tam olarak belirlenemiyorsa orada yaşayanlar, namaz vakitleri tam olarak belirlenebilen en yakın bölgedeki namaz vakitlerine göre bir takdir ve belirleme yaparak namazlarını kılarlar. Aynı şekilde güneşi uzun bir müddet batmayan veya doğmayan yerlerde en yakın bölgeye itibar edilmesi gerekir. Nitekim bu bölgelerde yaşayan insanlar günlük hayatlarını da güneşe göre değil 24 saatlik bir zaman dilimine göre düzenlemektedirler.

6. Niyet

Niyet “azmetmek, kesin olarak irade etmek, kastetmek” demektir. Daha açık bir ifadeyle kalbin bir şeye karar vermesi, hangi işin ne için yapıldığının açıklıkla farkında olunması demektir. Namaz hususunda niyet Allah için safiyetle namaz kılmayı istemek ve hangi namazın kılınacağını bilmektir.

Namazın geçerli olması için niyetin gerekli olduğunda İslâm bilginleri ittifak etmişlerdir. Ancak çoğunluk bunu sıhhat şartı sayarken, Şâfiîler ve bazı Mâlikîler rükün sayarlar.

Niyetin kalp ile yapılması esas olup dil ile söylenmesi şart değildir. Bununla birlikte ayrıca dil ile de söylenmesi daha iyi olur ve bu tarzda niyet, çoğunluğa göre müstehaptır. Kalpten geçirilen ile dil ile söylenen birbirine uymuyor ise, kalpten geçirilene itibar edilir. Mâlikîler'e göre ise dil ile söylenmesi câiz ise de söylenmemesi daha iyidir.

Hanefî mezhebine göre farz namazlar, vitir namazı, adak namazı ve bayram namazları için belirleme şarttır. Meselâ "bugünkü sabah namazına" diye niyet edilir. Fakat vakit içerisinde, o vaktin hangi vakit olduğunu bilmek kaydıyla "bu vaktin farzını kılmaya" diye niyet edilmesi de yeterlidir. Fakat cuma namazında, vaktin namazına niyet etmek yeterli olmaz, çünkü vakit cuma vakti değil, öğle namazının vaktidir.

Nâfile namazlar için "falanca namazın ilk sünnetini veya son sünnetini kılmaya niyet ettim" diye niyet edilir. Bununla birlikte, ister müekked isterse gayr-i müekked olsun nâfile namazlarda, "falanca namazın sünnetini" diye bir belirleme yapmak şart değildir; sadece namaz kılmaya niyet edilmesi yeterlidir, fakat belirleme yapılması daha iyi olur. Özellikle teravih namazı kılarken, "teravih namazına" veya "vaktin sünnetine" diye niyet edilmesi daha ihtiyatlı bir tutum olur. Cemaate yetişip de imamın farzı mı yoksa teravihi mi kıldırdığını bilmeyen bir kimse, farza niyet ederek imama uyar. Eğer imam farzı kıldırmakta ise, uyan kişinin farzı sahih olur; imam teravihi kıldırmakta imişse, uyan kişinin kıldığı namaz nâfile olur, fakat yatsının farzından önce olduğu için teravih namazı yerine geçmez.

Niyet ederken hangi farz namazın kılındığının belirlenmesi (tayin) şart olmakla birlikte, eda veya kazâ şeklinde bir belirleme yapmak gerekli değildir. Çünkü kazâya kalmış bir namaz, eda niyetiyle kazâ edilebileceği gibi, henüz vakti çıkmamış bir namaz da kazâ niyetiyle eda edilebilir.

Cemaatle namaz kılınması halinde imama uymaya da niyet edilmesi gerekir. Fakat imamın, imamlığa niyet etmesi şart değildir. Arkada kadın cemaat bulunması halinde, kadınların iktidâsının sahih olabilmesi için imamın onlara imam olmaya niyet etmesi gerektiği söylenmiştir.

Niyetin Zamanı. Niyetin iftitah tekbiriyle birlikte yapılması efdaldir. Fakat niyet ile tekbir arasında namaz ile bağdaşmayacak bir iş bulunmaması şartıyla, tekbirden önce de niyet edilebilir. Tekbir alındıktan sonra yapılan niyet çoğunluk tarafından kabul edilen görüşe göre geçerli olmaz. Diğer bir görüşe göre Sübhâneke'den veya eûzüden önce edilen niyet ile namaz geçerli olur. Öteki mezhepler niyet ile tekbirin yakın olmasına önem vermişlerdir. Özellikle Şâfiî mezhebinde niyetin hemen tekbirden önce veya tekbirle birlikte yapılması gerekir.

Namaza başlarken yapılan niyetin namaz sonuna kadar hatırlanması şart değildir. Bu bakımdan bir kimse bir vaktin farz namazına niyet ederek namaza başlasa, daha sonra nâfile kılıyormuş gibi bir zan ile namazını tamamlasa, farz namazı kılmış sayılır.

b) NAMAZIN RÜKÜNLERİ

1. İftitah Tekbiri

İftitah "başlamak, kapıyı açıp girmek" anlamındadır. İftitah tekbiri (tahrîme), namaza başlarken alınan tekbir olup "Allahüekber" cümlesini söylemektir. İftitah tekbiri, bütün mezhep imamlarına göre farz olmakla birlikte Hanefî imamlar bunu rükün değil şart olarak, diğer üç mezhep imamı ise rükün olarak değerlendirmiştir. İftitah tekbiri Hanefî mezhebinde rükün değil şart olmakla birlikte, rükünlere çok yakın oluşu sebebiyle bir rükün gibi değerlendirilmesi ve rükünler arasında ele alınması yanlış olmaz.

İftitah tekbirinin şart veya rükün kabul edilmesi şeklindeki görüş ayrılığının pratik sonucu şudur: Bir kimsenin setr-i avret, necâsetten tahâret veya istikbâl-i kıble şartını, iftitah tekbirinden sonra yerine getirmesi durumunda kıldığı namaz, iftitah tekbirini şart sayanlara göre geçerli, rükün sayanlara göre ise geçersizdir. Söz gelimi kolu başı açık olarak tekbir alıp namaza duran bir kadın iftitah tekbirinden sonra kolunu başını örtse Hanefî imamlara göre namazı geçerli, ötekilere göre geçersizdir.

Bilen ve söylemekte güçlük çekmeyen kişi iftitah tekbirinde Allahüekber demelidir. Allah'ı yüceltme, O'nun büyüklüğünü ikrar anlamı taşıyan "Allahü kebîr", "Allahü azîm" gibi başka sözlerle tekbir alındığında, farz yerine gelmiş olur. Fakat "estağfirullah" (Allah'tan bağışlanmak dilerim) veya "bismillah" gibi dua anlamı taşıyan ifadelerle tekbir alınacak olursa farz yerine gelmiş olmaz. Yine bir kimse Arapça dışında bir dilde tekbir getirecek olsa, Ebû Hanîfe'ye göre bu da yeterlidir.

Hz. Peygamber'in tekbir alırken ellerini omuz hizasına kadar kaldırdığına dair rivayet bulunduğu gibi, kulak hizasına veya kulaklarının üstü hizasına kadar kaldırdığına dair rivayetler de vardır. Bu rivayetlerin birleştirilmesi durumunda, tekbir alırken başı hafifçe öne eğerek başparmak kulak memesine değecek şekilde elleri kaldırmanın uygun olduğu belirtilmiştir.

Tekbir cümlesinde "Allah" kelimesinin ilk harfi olan A harfini uzatarak "Âllah" yahut "Aallah" veya "Eallah" diye tekrarlayarak okumak câiz değildir. Bu şekilde okumak mânayı bozacağı için, farz yerine getirilmemiş ve namaz geçersiz olur.

İmama uymak üzere ayakta alınan iftitah tekbirinin tamamen kıyam halinde alınması şarttır. Buna göre, rükû halinde bulunan imama uyacak olan kimse, kıyam halinde Allah deyip, ekber lafzını rükûa vardıktan sonra diyecek olsa, imama uyması sahih olmaz.

2. Kıyam

Kıyam "doğrulmak, dikelmek, ayakta durmak" demektir. Namazı oluşturan ana unsurlardan biri olarak kıyam, iftitah tekbiri ve her rek'atta Kur'an'dan okunması gerekli asgari miktarı okuyacak kadar bir süre ayakta durmak anlamına gelir.

Farz ve vâcip namazlarda ve Hanefî mezhebinde benimsenen görüşe göre sabah namazının sünnetinde kıyam bir rükündür. Gücü yeten kişi bu rüknü yerine getirmeden, meselâ oturarak farz veya vâcip bir namaz kılarsa namazı geçerli olmaz. Yine bir kimse, çekiliverse düşeceği bir tarzda, duvara veya bastona yaslanarak namaz kılacak olursa, namazı geçersiz olur. Nâfile namazlarda ise kişi, ayakta durmaya gücü yettiği halde oturarak da namaz kılabilir.

Hasta veya ayakta durmaya gücü yetmeyen kişiden kıyam vecîbesi düşer. Bu kişi oturmaya güç yetiriyorsa, namazı oturarak kılar. Bu durumda oturma, o kişi için hükmen kıyam yerine geçer. Oturmaya da gücü yetmiyorsa nasıl kılabiliyorsa öyle, uzanarak veya ima ederek kılar.

3. Kıraat

Sözlükte "okumak" anlamına gelen kıraat, "Kur'an okumak" demektir. Namazda bir miktar Kur'an okumak gerekir. Namazda Kur'an, kıyam halinde iken yani ayakta dururken okunur. Namazda okunması gereken asgari miktar, kısa üç âyet veya buna denk bir uzun âyettir. Namazın asıl iskeletini oluşturan ve biçimini veren kıyam, rükû ve secde gibi rükünlere nisbetle kıraat, namazın zâit rüknü olarak kabul edilir. Bu yüzden, kıyam, rükû, secde ve son oturuş, gerek cemaatle namaz kılarken gerekse tek başına namaz kılarken terkedilmediği halde, kıraat, imama uyan kişiden düşer.

Kıraat nâfile namazların, vitir namazının ve iki rek'atlı namazların bütün rek'atlarında, dört veya üç rek'atlı farz namazların ise herhangi iki rek'atında olması farzdır. Kıraatin ilk iki rek'atta olması ise vâciptir. İkinci rek'attan sonraki rek'at veya rek'atlarda Fâtiha sûresini okumak Hanefî imamlardan yapılan bir rivayete göre vâcip, diğer bir rivayete göre ise sünnettir.

Hanefîler'in farz namazların ilk iki rek'atı dışında Fâtiha sûresinin okunmasını sünnet kabul etmeleri, farz namazları iki rek'at esası üzerine değerlendirmelerinin bir sonucudur. Seferde dört rekatlı namazların kısaltılıp iki rek'at olarak kılınması gerektiğindeki ısrarlarının da bu noktayla ilgisi vardır.

Kıraat konusundaki bu kurallar, Hanefî mezhebinde, imam olan için ve tek başına kılan için söz konusudur. İmama uyan kişinin kıraat yükümlülüğü yoktur; kılınan namaz açıktan (cehrî, âşikâre) okunan namaz ise imamı dinler, değilse susar.

Diğer üç mezhepte ise kıraatin asgari miktarı her rek'atta Fâtiha sûresinin okunmasıdır. İlk iki rek'atta Fâtiha'dan sonra Kur'an'dan bir sûre veya birkaç âyet daha okumak (zamm-ı sûre) sünnettir. Bu mezheplerde kıraat, imam ve yalnız başına kılan için olduğu gibi imama uyan için de geçerlidir. Şu var ki imama uyan kişi, sessiz namazda Fâtiha'yı ve ardından eklenecek bir sûreyi, sesli namazda ise Şâfiîler'e göre sadece Fâtiha'yı okur; Mâlikî ve Hanbelîler'e göre bir şey okumayıp sadece dinler. Ahmed b. Hanbel'e göre, tercihen hem dinlemeli, hem de imam ara verdiğinde okumalıdır.

Besmele Şâfiî mezhebine göre Fâtiha sûresinden bir âyet olduğu için, besmelenin okunması da kıraat vecîbesinin bir parçasıdır, yani namazın farzlarındandır.

aa) Kur'an Meâliyle Kıraat

Fakihlerin namazda kıraat rüknünü diğer rükünlerden daha hafif tuttuğu, bunun yerine getirilmesinde âzami kolaylıklar gösterdiği, hatta bazan -imama uyan kimsede olduğu gibi- bunu aramadığı görülür. Bunun için de kıraat rüknünün ifası için bir âyetin okunması yeterli görülmüş, böylece Arapça bilmeyenlerin veya telaffuzda zorlananların da yerine getirebileceği ortalama bir ölçü konulmuştur. On dört asırlık İslâm geleneği içinde, namazda kıraatın ana dille olması taleplerinin ve bunu konu olan tartışmaların ciddi ölçekte gündeme gelmeyişi de bu kolaylıktan kaynaklanmaktadır.

Kıraatin namazda farz olması, Kur'an'ın tanımında mâna ve lafız ayırımını veya böyle bir ayırımın yapılıp yapılamayacağını da gündeme getirmiştir. Fakihlerin çoğunluğu böyle bir ayırıma gerek görmezken Ebû Hanîfe'nin Kur'an tanımında mânaya öncelik verdiği, lafzı da bu anlamın kalıpları olarak gördüğü bilinmektedir. Ancak bu tartışma namazdaki kıraat rüknünün ifa şekline ilişkin olup, bütün fakihlere ve İslâm bilginlerine göre -ibadetin biçimi haricinde-, Kur'an'ın anlamının öncelikli olduğu, onu okumaktan ziyade anlamanın ve içeriğiyle ilgili tefekkürün ana gayeyi teşkil ettiği kuşkusuzdur.

Ebû Hanîfe'den başka bütün müctehidlere göre Arapça ezberleyip okuyabilen kimselerin namazda Kur'an'ı asıl dilinden Kur'ân'dan okumaları farzdır. Hanefî mezhebine göre Arapça'ya dili dönmeyen veya ezberleyemeyen kimseler öğreninceye kadar namazda Kur'an'ı (anlamını, meâlini) kendi dillerinde okuyabilirler.

"Zelletü'l-kārî" bahsinde görüleceği üzere "Namazda, kıraat rüknü yerine getirilirken Kur'an'dan olmayan bir kelime okunursa namaz bozulur."

Namazda önemli olan ibadet şuurudur. Okuduğunun mânasını da bilmek ve namazda bunu düşünmek isteyenler, okuyacakları Kur'an'ın namazdan önce meâlini okurlar, mânasını buradan anlarlar, namazda Kur'an'ı asıl dilinden okurken bu mâna ve içerik üzerinde düşünebilirler. Ancak namazın şekli açısından daha önemli ve gerekli olan, mânayı anlamak ve düşünmek değil, ibadet bilinciyle belli bir biçim ve davranışın yerine getirilmesidir. Kaldı ki, dinî âyin ve törenlerin hemen bütün din ve inanışlarda belli bir sembolizm ve biçimsellik içerdiği bilinmektedir. Hatta ibadetin haz ve gizeminin biraz da bu biçimde saklandığı söylenebilir.

bb) Gizli ve Açık Okumanın Ölçüsü

Bir yazıyı hiç ses çıkarmadan ve dili dahi kıpırdatmadan okumak mümkündür ve buna Türkçe'de "içinden okumak veya sessiz okumak" denildiği gibi "gözüyle süzmek" de denilir. Ezberlenmiş herhangi bir metni meselâ bir şiiri dili hareket ettirmeden ve ses çıkarmadan tekrarlamak ise "içinden okumak" olarak adlandırılmaz, belki "içinden geçirmek, zihinden tekrar etmek" denir; fakat anlam olarak içinden okumaya yakındır. Bir yazıyı fısıltı ile kendisi veya yakınında bulunanların duyabileceği bir tonla okumaya "alçak sesle okumak", bu şekilde bir iki kişinin duyabileceği bir sesle konuşmaya ise "fısıldamak, fısıltı ile konuşmak, alçak sesle konuşmak" denilir.

Namazda kıraatin cehrî yapılmasının anlamı, başkalarının duyacağı ses tonuyla okumak demektir. Buna açıktan okumak veya yüksek sesle okumak denilmektedir. Kur'ân'ı açıktan okumanın anlamı belli olduğu için bu konuda görüş ayrılığı olmamıştır. Fakat hafî okuyuşun anlamı ve tanımlanması konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.

Fakihler ezberlenmiş olan Fâtiha sûresinin ve diğer sûrelerin namazda dili kıpırdatmaksızın ve ses çıkarmaksızın zihinden tekrarlanmasını okuma (kıraat) saymamışlardır; yani böyle yapmakla, namazın rüknü olan kıraatin yerine getirilmiş olmayacağını söylemişlerdir. Hiç ses çıkarmamakla birlikte

harfleri diliyle düzeltmenin okuma sayılıp sayılmayacağı ise tartışmalıdır. Dilin hareketinin okuma sayılmayacağını söyleyenlere göre kendi duyabileceği bir sesle, fısıldar gibi, harfleri yerlerinden çıkartmak ve niteliklerini uygulamak suretiyle kıraat etmek en doğrusudur. Kimi âlimler ise, ezberdeki bir sûreyi ses çıkarmadan fakat dili hareket ettirerek tekrarlamanın okuma sayılacağını söylemişlerdir. Bu konuda kesin bir ölçü getirmek zor olduğu için namaz kılan kişi, kendisi hangi durumda daha fazla huşû ve kalp huzuru duyuyorsa o şekilde davranmalı; başkalarıyla birlikte toplu olarak namaz kılınan yerlerde başkalarının huşû ve kalp huzurunu ihlâl edecek şekildeki okumalardan kaçınmalıdır. Genellikle açıktan okumanın alt sınırı, bir başkasının işitebileceği derecede yüksek sesle okumak şeklinde, gizli okumanın üst sınırı ise en fazla kendi işiteceği şekilde okumaktır.

Alçak sesle okumanın tarifi yapılırken, dayanılan gerekçelerden biri *"Velâ techer bi salâtike velâ tuhâfit bihâ vebtaği beyne zâlike sebîlâ"* (el-İsrâ 17/110) âyetidir. İçinde geçen "salât" kelimesine iki farklı anlam verildiği için bu âyet iki farklı şekilde anlaşılmaya müsaittir. Kimileri âyette geçen salât kelimesine kıraat (Kur'an okuma), kimileri de dua anlamı vermişlerdir. Her iki anlamı destekleyen rivayetler de bulunmaktadır. Âyete verilen birinci anlam *"Kur'an okurken sesini yükseltme, tamamen de kısma; bu ikisi arasında bir yol tut"* şeklindedir. Bu anlamı destekleyen rivayet İbn Abbas'tan gelmektedir. İbn Abbas'ın ifadesine göre, Hz. Peygamber yüksek sesle Kur'an okuyordu. Bunu duyan kâfirlerin, Kur'an'a, onu getirene, gönderene ve Kur'an'ın geldiği kişiye sövmeleri üzerine Hz. Peygamber hiç kimse duymayacak derecede sesini kıstı. Bunun üzerine yukarıdaki âyet indi (Buhârî, "Tefsîr", 17, 14/V, 229).

Âyete verilen ikinci anlam *"Dua ederken sesini yükseltme, tamamen de kısma. Bu ikisi arasında bir yol tut"* şeklindedir. Bu anlamı destekleyen husus Hz. Âişe'nin, âyette geçen salât kelimesini dua olarak açıklamış olmasıdır (Buhârî, V, 229; Müslim, "Salât", 31/I, 329-330). Salât kelimesinin Kur'an'da, Hz. Peygamber'in sözlerinde ve Arap dilinde hiçbir şekilde kıraat anlamına gelecek biçimde kullanılmayıp "dua" anlamında kullanıldığı, ayrıca âyetin baş tarafında *"De ki: İster Allah deyin, ister Rahman deyin, hangi isimle dua etseniz, en güzel isimler O'nundur"* denilerek dua etmenin emredildiği veya duadan bahsedildiği dikkate alınınca bu ikinci anlamın daha uygun olduğu söylenebilir.

cc) Zelletü'l-kārî

Namazda kıraat ederken her rek'atta okunan Fâtiha sûresinin ve arkasından eklenmek üzere birkaç sûrenin iyi ezberlenmesi ve okuyuşlarda titiz davranılması gerekeceği bellidir. Bununla birlikte Kur'an okurken çeşitli sebeplerle okuma hatası yapılabilir. Bu okuyuş hataları ve dil sürçmesi fıkıh terminolojisinde "zelletü'l-kārî" olarak adlandırılır. Okuyuş hatası, Arap olan olmayan herkes için söz konusu olabilir. Arapça bilmeyenler için ayrıca telaffuz ve hareke problemi de söz konusudur. Âlimler okuyuşta yapılan hataların, kıraat şartının yerine gelip gelmediğine, dolayısıyla namazın sahih olup olmadığına etkisi üzerinde düşünmüş ve bunun için birtakım ölçüler getirmişlerdir. Fakat getirilen ölçü daha ziyade anlamın bozulması, değiştirilen kelimenin Kur'an'da olup olmaması gibi, yine Arapça bilmeyen kişilerin tam olarak farkına varamayacağı teknik hususiyetler içerdiği için Arapça ile meşgul olmamış kişiler açısından bu bilgi ve ölçülerin fazla pratik değeri yoktur. Bu bakımdan, bu ölçülere genel olarak işaret edip, sıklıkla karşılaşılabilecek bazı durumlara ilişkin hükümlere işaret etmeyi yeterli bulmaktayız.

1. Namazın rükünlerinden biri olan kıraati ifa ederken Kur'an'ın bir kelimesinin dahi anlam bozulacak şekilde kasten değiştirilmesi halinde namaz bozulur. Kasıtsız olarak yanlışlık yapmak durumunda esas alınacak ölçü, değiştirilen lafzın Kur'an lafızlarından olup olmadığına bakılmasıdır. Eğer Kur'an lafızlarından olmayan bir lafız okunmuş olursa namaz bozulur. Okunan şey Kur'an lafızlarından olduğu sürece zabt ve i'rabında ve mânada bir bozukluk (halel) olsa bile namaz fâsid olmaz. Yine kelime sonlarındaki hareke yanlışları, anlamı değiştirse bile namaz bozulmaz.

2. Bir harf yerine başka bir harf okumak: Bu harfler sin ve sad harfi gibi mahreç yakınlığı bulunan harflerden ise namaz bozulmaz. Meselâ, "Allahü's-samed" diyecek yerde "Allâhü's-semed" demek "felâ takher" diyecek yerde "felâ tekher" demek, "fethun karîb" diyecek yerde "fethun garîb" demek namazı bozmaz. Fakat âlimlerin çoğunluğu "Allahü ehad" yerine "Allahü ehat" okumanın namazı bozacağı görüşünde oldukları için, İhlâs sûresini okurken "dâl" harfini, "te" gibi okumamaya dikkat etmek gerekir.

3. Mahreç yakınlığı olmamakla birlikte bazı harfler yaygın olarak karıştırıldığı için ayırt etme zorluğu bulunan bu çeşit harflerin birbiri yerine geçirilmesi durumunda birçok fakihe göre namaz bozulmaz. Meselâ "dât" yerine "dâl", "zâl" veya "zı" harfinin okunması böyledir.

4. Şeddeli harfi şeddesiz veya şeddesiz harfi şeddeli, uzun okunacak yerde kısa veya kısa okunacak yerde uzun, idgam yapılacak yerde idgamsız veya idgam yapılmayacak yerde idgam yaparak okumakla namaz bozulmaz. Meselâ "iyyâke na‘büdü" diyecek yerde "iyâke na‘büdü" demekle namaz bozulmaz.

5. Kelimenin bir parçası kesilse, meselâ "el-hamdü…" diyecekken, unutmak veya nefesi yetmemek veya nefesi bir sebeple tıkanmaktan dolayı, "el…" deyip, durduktan sonra "el-hamdü…" denilse veya okunacak kelime hatıra gelmeyip başka bir kelimeye geçilse çoğunluğa göre namaz bozulmaz. Çünkü bu durumlarda zaruret ve kaçınılması mümkün olmayan bir durum (umûm-ı belvâ) vardır.

6. Eğer âyete bir harf ilâve edilse, mâna değişmiyorsa namaz bozulmaz. Buna mukabil, "Allahüekber" ifadesinin başına bir "e" harfi eklenecek olsa, anlam bütünüyle değişeceği ve inanç noktasından riskli bir anlam çıkacağı için namaz bozulur. Çünkü "Allahüekber" sözünün anlamı, "Allah en büyüktür" şeklinde olup başına "e" harfi eklendiği zaman "Allah en büyük müdür?" şekline dönüşmektedir.

7. Anlam bozulmadığı takdirde kelimelerin yerinin değişmesiyle namaz bozulmaz. Meselâ "fîhâ zefîrun ve şehîkun" yerine "fîhâ şehîkun ve zefîrun" okunmasıyla namaz bozulmaz. Fakat anlam değişirse namaz bozulur.

8. Bir kimse namazda fâhiş hata ile okuduktan sonra, dönüp yeniden düzgün şekilde okursa namazı câiz olur.

9. Kıraat esnasında az veya çok miktarda âyet atlamakla namaz bozulmaz.

Şâfiî ve Hanbelîler'e göre Fâtiha dışındaki okuyuşlarda kasıtlı olmamak şartıyla meydana gelen hata sebebiyle namaz bozulmaz. Bu bakımdan, özellikle Fâtiha'yı hatasız öğrenmeye, doğru ezberleyip doğru okumaya çalışmak iyi olur.

4. Rükû

Rükû sözlükte "eğilmek" anlamına gelir. Namazın ana unsurlarından olan rükû, eller dizlere erecek şekilde öne doğru eğilmek demektir. Hz. Peygamber'in uygulamasına en uygun rükû şekli, sırt ve baş düz bir satıh oluşturacak biçimde eğilmektir. Tarif edilen bu rükû duruşunda bir müddet beklemek (tuma'nîne) ve yine rükûdan doğrulup, secdeye varmadan önce uzuvları sakin oluncaya değin bir süre kıyam vaziyetinde beklemek (kavme) ta‘dîl-i erkânın birer parçası olduğundan, Ebû Yûsuf'a ve Hanefî mezhebi

dışındaki üç mezhebe göre tuma'nîne ve kavme farzdır. Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre ise vâciptir. Bu tume'nîne ve kavme süresinin asgari ölçüsü "sübhânellâhi'l-azîm" diyecek kadar durmaktır.

5. Secde

Secde sözlükte "itaat, teslimiyet ve tevazu içinde eğilmek, yere kapanmak, yüzü yere sürmek" anlamına gelir. Namazın her rek'atında belirli uzuvları yere veya yere bitişik bir mahalle koyarak iki defa yere kapanmak namazın rükünlerindendir. Hz. Peygamber'in uygulamasına en uygun secde yüz, eller, dizler ve ayak parmaklarının üzerine olmak üzere yedi uzuv üzerinde yapılanıdır. Bununla birlikte bunlardan bir kısmı ile yetinildiğinde secdenin geçerli olup olmayacağı konusunda mezhepler arasında farklılıklar vardır. Hanefî mezhebinde farz olan, alnın ve ayakların hiç değilse bir ayağın yere dayanmasıdır. Burnun konması vâcip, ellerin ve dizlerin konması ise sünnettir. Tercih edilen görüşe göre, bir ayağın sadece bir parmağını veya sadece üstünü yere koymak yeterli değildir. Yine bir mazeret (özür) yokken alnı yere değdirmeden sadece burun üzerine secde yeterli olmaz.

Hanefîler'den Züfer ile Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde, yedi uzvun (eller, ayaklar, dizler ve yüz) her birinin bir kısmının yere değdirilmesi farzdır. Şâfiîler'e göre avuç içlerinin ve ayak parmaklarının alt taraflarının yere gelmesi gerekir. Mâlikî mezhebinde farz olan, secdenin alnın bir kısmı üzerinde yapılmasıdır. Özür sebebiyle bunu yapamayan ima ile secde eder. Sadece burnun üzerine secde edilmesi yeterli değildir.

Secdede ve iki secde arasında bir miktar beklemek (tume'nîne), rükûdaki tume'nînenin hükmüyle aynıdır.

6. Ka'de-i Ahîre

Ka'de-i ahîre "son oturuş" demektir. Namazın sonunda bir süre (teşehhüt miktarı) oturup beklemek namazın rükünlerindendir. İki rek'atlık namazlardaki oturuş, daha önce oturuş bulunmadığı için son oturuş sayılır.

Son oturuştaki süre Hanefîler'e göre "teşehhüt" miktarıdır. Teşehhüt miktarı ise, "Tahiyyât" duasını okuyacak kadar bir süredir. Şâfiî ve Hanbelîler'de ise farz olan oturuş süresi teşehhüt miktarına ilâveten bir de Hz. Peygamber'e salavat getirilebilecek ("Allahümme salli alâ Muhammed" diyecek) kadardır. Mâlikî mezhebine göre farz olan, hiç değilse selâm vermeye elverişli bir süre oturmaktır.

Namaz ibadetinin ana çatısını oluşturan şartlar ve rükünler bunlar olmakla birlikte, yukarıda da belirttiğimiz gibi, ta‘dîl-i erkân ve namazdan kendi fiili ile çıkmak da fakihlerin bir kısmına veya çoğunluğuna göre namazın farz veya vâcipleri arasında sayılır. Bu sebeple bu iki kavram hakkında burada bilgi verilmesi yerinde olur.

Ta‘dîl-i Erkân

Ta‘dîl-i erkân, rükünleri düzgün, yerli yerinde ve düzenli yapmak demektir. Ta‘dîl-i erkâna riayetin sonucunda rükünler şekil olarak düzgün ve kıvamında yerine getirilmiş olur. Böylece kişi namazını üstün körü değil, "dört başı mâmur" kılmış olur. Ta‘dîl-i erkâna yakın anlamda kullanılan "tuma'nîne" kelimesi, yapılmakta olan rüküne hakkının verildiğine kanaat getirilmesi ve yapılan işin içe sinmesi halini ifade eder ki ta‘dîl-i erkâna riayetin sonucudur. Ta‘dîl-i erkân özellikle rükûda, rükûdan doğrulmada, secdede ve iki secde arasındaki oturuşta söz konusu olur.

Hanefî mezhebi eserlerinde rükûda "tuma'nîne"nin, rükûdan doğrulduktan sonra bir süre ayakta beklemenin (kavme) ve iki secde arasında bir süre (“sübhanellâhi'l-azîm” diyecek kadar) oturarak beklemenin (celse) sünnet olduğu kaydedilmekle beraber kuvvetli görüşe göre bunlar ta‘dîl-i erkânın birer boyutu olmak bakımından vâciptir.

Ta‘dîl-i erkân, Ebû Yûsuf'a ve Hanefî mezhebi dışındaki üç mezhebe göre, ayrı bir rükün veya rüknün şartı olması itibariyle farzdır. Hanefî mezhebine göre (Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre) ise vâciptir.

Namazdan Kendi Fiili ile Çıkmak

Ebû Hanîfe'ye göre namaz kılan kişinin, namazın sonunda kendi istek ve iradesiyle yaptığı bir fiil ile namazdan çıkması namazın rükünlerindendir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise teşehhüt miktarı oturmakla namaz rükünleri itibariyle tamamlanmış olur. Bu görüş ayrılığının ayrıntı sayılabilecek bazı fıkhî sonuçları vardır. Buna göre bir kimse ka‘de-i ahîrede teşehhüt miktarı oturduktan sonra kendi isteği ile, namazla bağdaşmayacak bir fiil işlese, meselâ kendisine verilen selâmı almak veya hapşırana “çok yaşa” veya “yerhamükellâh” demek gibi bir şekilde konuşsa, her üç imama göre de namazı tamam sayılır. Fakat teşehhüt miktarı oturduktan sonra, kendi isteği dışında bir sebeple namazı bozulsa Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre bu kişinin namazı tamamdır, Ebû Hanîfe'ye göre ise tamam değildir. Hemen abdest alıp kendi istek ve iradesiyle (ihtiyar) namazdan çıkmazsa namazı geçersiz olur ve yeniden kılması gerekir. Yine son oturuşta, teşehhüt miktarı

oturduktan sonra henüz kendi istek ve iradesiyle namazdan çıkmadan namaz vakti çıksa, bu kişinin namazı iki imama göre tamamdır. Ebû Hanîfe'ye göre ise fâsiddir.

Şâfiî ve Mâlikî mezheplerine göre namazdan çıkmak için birinci selâmın verilmesi; Hanbelî mezhebine göre de iki tarafa selâm verilmesi farzdır. Hanefî mezhebine göre ise selâm farz değil, vâciptir.

Hanefîler, Hz. Peygamber'in bazan teşehhüt miktarı oturduktan sonra, selâm vermeden arkadaşlarına dönerek konuşmak gibi bir fiille namazı tamamladığını bildiren rivayetleri dikkate alarak namazdan selâmla çıkmayı rükün saymamışlardır.

B) NAMAZIN VÂCİPLERİ

Namazın vâciplerinden herhangi birinin terkedilmesi namazı bozmaz. Namazın vâciplerinden biri sehven terkedilmişse sehiv secdesi yapılması, eğer kasten terkedilmişse namazın iade edilmesi yani yeniden kılınması gerekir.

Hanefîler'deki vâcip kavramı, diğer mezheplerde bulunmadığı için burada Hanefîler'in terminolojisine göre belirtilen vâciplerin bir kısmı, öteki mezheplerde farz sayılırken, bir kısmı sünnet sayılmaktadır. Farz olan bir şey terkedildiği zaman namaz fâsid (geçersiz) olur. Namazın vâciplerinden biri bilerek terkedildiği zaman namazı yeniden kılmak (iade), bilmeyerek (sehven) terkedildiği zaman ise sehiv secdesi yapmak lâzım gelir. Sehiv secdesi yapılmadığı zaman ise, eksikliğin verdiği kerahete rağmen namaz borcu düşmüş olur.

Namazın vâcipleri şunlardır:

1. Namaza "Allahüekber" sözüyle başlamak. Bu, çoğunluğa göre farzdır.

2. Nafile ve vacip namazların her rek‘atında, farz namazların ilk iki rek’atında Fâtiha sûresini okumak. Bu, çoğunluğa göre farzdır.

3. Farz namazların ilk iki rek‘atında, vâcip ve nâfile namazların her rek‘atında Fâtiha'dan sonra, Kur'an'dan kısa bir sûre veya buna denk düşecek bir veya birkaç âyet okumak (zamm-ı sûre), Fâtiha'ya bir küçük sûre veya en küçük sûreye denk üç kısa âyet ya da üç kısa âyete denk bir uzun âyet eklemek vâciptir (En küçük sûre Kevser sûresi [İnnâ a‘taynâke'l-kevser] ve en

kısa âyet "sümme nazar" âyetidir). Fâtiha'dan sonra bir sûre daha okumak çoğunluğa göre sünnettir.

4. Farz olan kıraati ilk iki rek'atta yerine getirmek.

5. Fâtiha'yı, eklenecek sûreden önce okumak.

6. Tek başına namaz kılarken öğle ve ikindi namazları ile gündüz kılınan nâfile namazlarda gizli okumak (kırâat-i hafî yapmak). Gizli okumanın ölçüsü, sadece kendisinin duyabileceği kadar kısık bir sesle okumaktır. Sabah, akşam ve yatsı namazları ile gece kılacağı nâfile namazlarda kişi serbesttir; isterse sesli (cehrî), isterse hafî (alçak sesle) okuyabilir.

7. Cemaatle kılınan namazda imam, sabah namazı ile akşam ve yatsı namazlarının ilk iki rek'atında sesli okumalıdır. Cuma namazında, bayram namazlarında, cemaatle kılınan teravih namazında, teravihten sonra cemaatle kılınan vitir namazında da imam kıraati yüksek sesle yapar.

İmam, öğle ve ikindi namazlarının bütün rek'atlarında, akşam namazının üçüncü ve yatsı namazının son iki rek'atında kıraati hafî yapar.

8. Secdede alın ile birlikte burnu da yere koymak.

9. Üç ve dört rek'atlı namazlarda ikinci rek'atın sonunda oturmak (ka'de-i ûlâ = ilk oturuş).

10. Namazların gerek ilk, gerekse son oturuşunda teşehhütte bulunmak, yani Tahiyyât'ı okumak.

11. Namazın sonunda sağ ve sol tarafa selâm vermek ("es-Selâmü aleyküm ve rahmetullah" cümlesinin "es-Selâm" kısmını söylemek vâcip, "aleyküm ve rahmetullah" kısmını söylemek ise sünnettir).

12. Farz olan fiillerin sırasına riayet etmek (kıyamdan sonra rükûa gitmek, iki secdeyi peş peşe yapmak gibi).

13. Farz olan fiili geciktirmemek. Meselâ, birinci oturuşta Tahiyyât'ı okuduktan sonra, "Allahümme salli alâ Muhammed" diyecek kadar bir süre bekledikten sonra üçüncü rek'ata kalkılacak olursa farz geciktirilmiş sayılır ve sehiv secdesi gerekir.

14. Vitir namazında Kunut duası okumak Ebû Hanîfe'ye göre vâcip, İmâmeyn'e (Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed) göre sünnettir.

15. Ramazan ve kurban bayramı namazlarının her iki rek'atında ilâve (zâit) üçer tekbir almak (bayram namazının ikinci rek'atında rükûa giderken

tekbir almak da vâciptir. İkinci rek‘atta getirilen ilâve tekbirler rükûdan hemen önce olduğu için bu rek‘atta rükûa giderken alınan tekbir de vâcip sayılmıştır).

16. Sehiv secdesi yapılmasını gerektiren bir fiilde bulunulmuşsa sehiv secdesi yapmak. Sehiv secdesinden sonra selâm vermek de vâciptir.

17. Ta‘dîl-i erkâna riayet etmek Ebû Yûsuf'a göre farz, Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre vâciptir.

18. Namazdayken secde âyeti okunmuşsa tilâvet secdesi yapmak (bk. Tilâvet Secdesi).

V. NAMAZIN SÜNNET ve ÂDÂBI

Sünnet, Hz. Peygamber'in devamlı olarak yaptığı ve bir mazeret olmaksızın terketmediği veya mazeretsiz nâdiren terkettiği şeydir. Namazda Sübhâneke duasını okumak, eûzü çekmek bu mânada sünnettir. Sünnetin yapılmasına sevap olmakla birlikte terkedilmesine ceza (ikab) yoktur; sadece kınama ve sitem (itâb) vardır. Namazın sünnetleri, namazın vâciplerini tamamlar, onlardaki kusurları telâfiye ve fazla sevaba vesile olur. Sünnetlere riayet etmek ve devam etmek Hz. Peygamber'e muhabbetin bir nişanesi sayılır. Bununla birlikte sünnetin terkedilmesi ne farzın terkedilmesi gibi namazın bozulmasını (fesad) ve yeniden kılınmasını, ne vâcibin kasten terkedilmesi gibi tahrîmen mekruhluğu, ne de vâcibin sehven terkedilmesi gibi sehiv secdesi yapmayı gerektirir. Fakat sünnetlerin kasten terkedilmesi "isâet" (yanlış ve kötü davranma) olur. İsâet, Hanefîler'in tanımlamasına göre tenzîhen mekruhun üstünde, tahrimen mekruhun altında yer alır. Hz. Peygamber'in devamlı olarak yapmayıp, yapılmasına teşvikte bulunduğu şeylere ise Hanefîler, mendup=müstehap adını vermişlerdir. Buna göre meselâ sabah namazının farzından önce iki rek‘at namaz kılmak sünnet, ikindi ve yatsıdan önceki dört rek‘at ise müstehap sayılmaktadır.

Edep (çoğulu âdâb) ise, Hz. Peygamber'in devamlı olmaksızın birkaç kere yaptığı şeylerdir. Rükû ve secdede üçten fazla tesbih yapmak (yani rükûda üçten fazla “sübhâne rabbiye'l-azîm” demek) böyledir. Hanefî kitaplarında edep tabiri, mendub=müstehap anlamında da kullanılır. Âdâb sayılan şeyleri terketmek, her ne kadar isâet sayılmaz ve kınamayı gerektirmez ise de bunlara riayet edilmesi daha faziletlidir (efdal). Esasen namazın âdâbı, yüce yaratıcının huzurunda durulduğunun farkında olunarak, zâhiren mütevazi bir halde bulunmaktır.

Buna göre Hanefîler'de namazın farz ve vâcipleri dışında yapılması uygun görülen şeyler kuvvetliden zayıfa doğru şöyle bir sıralama takip etmektedir: Sünnet, mendup=müstehap, âdâb.

Diğer mezheplerde ise mendup, bir bağlayıcılık ve gereklilik söz konusu olmaksızın yapılması istenen şey şeklinde tanımlanmaktadır. Mendubun yapılmasına sevap olmakla birlikte terkedilmesine ceza yoktur. Fakat mendubu terkeden kişi, kınama ve sitemi hak eder.

Buna göre, cumhurun mendup tanımı Hanefîler'in sünnet tanımı ve anlayışlarıyla örtüşmektedir. Esas itibariyle namazın farz ve vâciplerinden olmayan, dolayısıyla eksikliği namazın aslına zarar vermeyen, bununla birlikte yerine getirilmesi hem Hz. Peygamber'in uygulamasına uyma hem de namazın şekil ve içeriğini tamamlama anlamına gelen şeylerin genel anlamda mendup olarak değerlendirilmesi, namazın sünnet, müstehap ve âdâbının bu başlık altında düşünülmesi mümkündür. Bu bakımdan aşağıda namazın sünnetleri ve âdâbı olarak sayılan şeyler genel olarak namazın menduplarıdır.

A) SÜNNETLERİ

Namazın sünnet ve âdâbının çoğu, namaz fiillerinin belli bir düzen ve intizam içinde yapılmasını ve yapılan fiillerin şeklen güzel görünmesini sağlamaya yöneliktir. Namazın sünnetleri şunlardır:

1. İftitah tekbirini alırken ellerin yukarı kaldırılması ve bu esnada ellerin açık ve parmakların normal halleri üzere bulunması ve içlerinin kıbleye yönelik tutulması. Erkekler ellerini kulaklarına, kadınlar göğüsleri hizasına kadar kaldırırlar. Bu hüküm kunut tekbiri ve bayram namazının ilâve tekbirleri için de geçerlidir. Ayrıca, imama uyan kişi (muktedî) iftitah tekbirini, imamın iftitahından çok sonraya bırakmamalıdır.

2. İftitah tekbirinin hemen ardından el bağlamak (itimat). Bunda önce elleri salıverip (irsâl) sonra bağlamak yoktur. Erkekler göbek altından ve kadınlar göğüs üstünden el bağlarlar. Sağ el sol elin üzerine konulur. Erkekler sağ elin serçe ve baş parmaklarını sol bileğin iki tarafından halka yaparlar. Kadınlar halka yapmayıp, sağ ellerini düz bir şekilde sol elleri üzerine koyarlar.

3. Kıyamda iken ayakların arasını dört parmak kadar açık bulundurmak. Namaza başlarken ve ara tekbirlerinde ellerin kaldırılması, hizası, kıyam ve

rükûda iki ayak arasındaki mesafe gibi konularda mezheplere göre farklı uygulamalar vardır.

4. Sübhâneke okumak, namaza Allah'ı bu şekilde överek, senâ ederek başlamak sünnettir. Bu bakımdan Sübhâneke birinci rek'atta iftitah tekbirinden (tahrîme) hemen sonra okunur.

5. Tek başına namaz kılan için sadece ilk rek'atta ve Sübhâneke'den sonra **Eûzü billâhi mine'ş-şeytâni'r-racîm** demek (teavvüz). Cemaatle namaz kılma durumunda sadece imam "eûzü..." çeker, imama uyan kişiler Sübhâneke'den sonra bir şey okumazlar.

6. Tek başına namaz kılan kişinin ve cemaatle namaz durumunda imamın, her rek'atın başında Fâtiha'dan önce besmele çekmesi. İmama uyan kişilerin besmele okuması gerekmez.

7. Sübhâneke'yi ve eûzü besmeleyi gizli okumak, Fâtiha'nın sonunda "âmin" demek. Fâtiha'yı okuyan da işiten de âmin der.

8. Tek başına namaz kılarken Fâtiha'nın arkasından okuyacağı sûrenin, sabah ve öğle namazlarında uzun sûrelerden, ikindi ve yatsı namazlarında orta uzunluktaki sûrelerden ve akşam namazında kısa sûrelerden seçilmesi. Cemaatle namaz durumunda, imam cemaatı soğutmamak durumunda olduğu için, bulunduğu yere ve cemaatin durumuna göre sûre seçer. Uzun sûreler, **tıvâl-i mufassal** olarak anılır. Hucurât sûresi ile Bürûc sûresi arasındaki sûreler bu grupta yer alır. Orta uzunluktaki sûrelere de **evsât-ı mufassal** denir. Bürûc sûresi ile Beyyine sûresi arasındaki sûreler bu grupta yer alır. Kısa sûreler ise, **kısâr-ı mufassal** diye anılır. Bunlar Beyyine sûresinden Nâs sûresine kadar olan sûrelerdir.

9. Rükûa varırken tekbir almak, yani Allahüekber demek.

10. Rükûda üç kere "Sübhâne rabbiye'l-azîm" demek.

11. Rükûdan doğrulurken "Semiallahü limen hamideh" demek (tesmî'). Bunu imam ve tek başına namaz kılan söyler; imama uyan kişi söylemez.

12. "Semiallahü limen hamideh" dedikten sonra, "Rabbenâ leke'l-hamd" veya "Allahümme rabbenâ leke'l-hamd" demek (tahmîd). Bunu tek başına namaz kılan ve imama uyanlar söyler. İmam da söyleyebilir (Ebû Hanîfe'ye göre imam söylemez).

13. Tek başına namaz kılan kişi, tesmî' ve tahmîdi gizli yapar. İmam ise tesmîi sesli söyler. Tahmîd her durumda sessiz okunur. Ancak kalabalık

cemaatte imamın sesi arkalardan duyulmuyorsa ortalardan bir kişi, imamın tekbirlerini yüksek sesle tekrarladığı gibi tahmîdi de yüksek sesle okur.

14. Erkeklerin, rükû durumunda dizlerini dik ve arkalarını düz tutmaları, dizlerini elleriyle kavramaları, dizlerini tutarken ellerini açık bulundurmaları. Kadınlar ise ellerini dizleri üzerine koyarlar, dizlerini tutmaz ve parmaklarını ayrık bulundurmazlar. Dizlerini bükük ve arkalarını meyilli bulundururlar.

15. Rükûda başını aşağı, yukarı eğmeyip doğru tutmak.

16. Rükûdan doğrulup dik durmak (kavme). Bunun ta'dîl-i erkânın bir parçası olma ihtimaline binaen vâcip olduğu da söylenmektedir.

17. Rükûdan doğruluşta (rükû kavmesinde), bayram tekbirlerinin arasında elleri yana salıvermek (irsâl).

18. Secdeye varırken yere önce dizlerini, sonra ellerini, daha sonra yüzünü koymak ve secdeden kalkarken, secdeye varış sırasının tersini yapmak; secdeye varırken ve secdeden kalkarken "Allahüekber" demek.

19. İki secde arasında celse yapmak, yani kısa bir ara oturuşu yapmak. Bunun ta'dîl-i erkânın bir parçası olma ihtimaline binaen vâcip olduğu da söylenmektedir.

20. Secdelerde başını iki eli arasında yere koyup ellerini yüzünden uzak tutmamak ve parmaklar bitişik ve el ayası yere yapışık olmak.

21. Secdelerde üçer defa "Sübhâne rabbiye'l-a'lâ" demek.

22. Erkeklerin, secdede iken karnı uyluklardan, dirsekleri yanlarından ve kolları yerden uzak tutması. Kadınlar ise, secdede alçalıp kollarını yanlarına bitiştirir ve karnı uyluklarına yapıştırırlar.

23. Secde arası oturuşta (celse) ellerini uylukları üzerine koymak.

24. Gerek celsede gerek ka'dede, erkekler sol ayaklarını yere yayıp üzerine oturur ve sağ ayaklarını parmaklar kıbleye gelecek şekilde dikerler. Kadınlar ise ayaklarını sağ yanlarına yatık bir şekilde çıkarıp, öyle otururlar (teverrük).

25. Tahiyyât'ın teşehhüdünde "lâ ilâhe" derken sağ elinin şahadet parmağını yukarı kaldırıp "illallâh" derken indirmek.

26 Tahiyyât'ı gizli okumak.

27. Rek'atı ikiden ziyade olan farzların ilk iki rek'atının dışında Fâtiha okumak.

28. Son oturuşta, Tahiyyât'tan sonra salavat okumak. Bu, namazın müekked sünnetlerindendir.

29. Salavattan sonra dua etmek.

30. Selâm verirken başı önce sağa sonra sola çevirmek ve her iki tarafa selâm verirken "es-Selâmü aleyküm ve rahmetullâh" demek. İmam, selâm verirken hafaza melekleri ile cemaate; imama uyan kimseler cemaate ve imama; tek başına namaz kılan kimse ise meleklere selâm vermeye niyet eder. İmam sola selâm verirken sesini biraz alçaltır. İmama uyanların selâmı, fâsılasız olarak imamın selâmının hemen ardından olmalıdır. Ayrıca birinci rek'attan sonra imama yetişen muktedînin (mesbûk), imamın ikinci selâmını beklemesi de sünnettir.

B) NAMAZIN ÂDÂBI

Âdâb, Hz. Peygamber'in bazan yapıp bazan terkettiği şeyler olup Hanefî literatüründe mendup veya müstehap anlamında kullanıldığı da olur. Bunları terketmek, isâet sayılmaz ve kınamayı gerektirmez ise de riayet edilmesi daha faziletlidir (efdal). Esasen namazın âdâbı yüce yaratıcının huzurunda durulduğunun farkında olunarak zâhiren mütevazi bir halde bulunmaktır.

Namazın âdâbı (müstehapları) şunlardır:

1. Namaz esnasında iken hem görünüşte hem iç dünyada bir tevazu, sükûnet ve huzur içinde bulunmak.

2. Kıyafete çeki düzen vermek. Meselâ gömlek gibi düğmeli bir giysi giyildiğinde düğmelerini iliklemek.

3. Kāmet sırasında "hayye alel felâh" denirken imam ve cemaatin namaz için ayağa kalkması.

4. "Kad kāmeti's-salâh" denilirken imamın namaza başlaması, müezzini fiilen tasdik etmek anlamına geleceği düşüncesiyle âdâbdan (müstehap) sayılmıştır. Fakat imamın kāmetin bitmesini beklemesinde ve kāmet bittikten sonra namaza başlamasında da bir beis yoktur. Hatta Ebû Yûsuf ile diğer üç mezhep imamına göre en uygunu kāmet bittikten sonra namaza başlanmasıdır. Çünkü bu suretle cemaate saflara çekidüzen verme fırsatı tanınmış olur.

Kāmet getirilirken camiye giren kişi ayakta beklemeyip, hemen oturur ve cemaatle birlikte ayağa kalkar.

5. Erkekler iftitah tekbiri alırken ellerini yenlerinin dışına çıkarmak.

6. Namaza dururken kalbin ameli olan niyete lisanın fiili olan sözü eklemek. Söyleme kalbin amelini engelliyorsa kalbin niyeti ile yetinmek gerekir.

7. Namazda bulunan erkek ve kadının huşû üzere olup kıyamda secde yerine, rükûda ayaklarının üzerine ve secdede burnun iki kanadına, otururken kucağına ve uyluk üzerlerine ve selâmda omuz başlarına bakması.

8. Namaz esnasında mümkün oldukça öksürüğü, geğirmeyi gidermek ve esneme durumunda ağzı tutmak, dudakları dişlerle olsun kapamak; bu da yeterli olmazsa sağ el ile kapamak.

9. Tek başına namaz kılan kişinin, rükû ve secde tesbihlerini üçten fazla yapması.

Bütün bunlar yapılması güzel (müstahsen) olan şeylerdir ve ibadet esnasında Allah'ın huzurunda olma şuuruna ve O'na gösterilmesi gereken tâzime de uygun davranışlardır.

VI. NAMAZA AYKIRI DAVRANIŞLAR

Bir müslümanın namaz esnasında, yukarıda ayrı ayrı sayılan namazın farz, vâcip, sünnet ve âdâbını en iyi şekilde yerine getirmeye gayret etmesi ve bu ibadetin mâna ve gayesine aykırı her türlü davranıştan da kaçınması gerekir. Namaza aykırı davranışlar, bu aykırılığın derecesine göre namazın mekruhları ve namazı bozan şeyler şeklinde ikili bir ayırım içinde ele alınır.

A) NAMAZIN MEKRUHLARI

Namazda yapılması hoş karşılanmayan davranışlara "namazın mekruhları" denir. Genel olarak namaz için öngörülmüş bulunan biçimsel yapıya aykırı olan davranışlar ile namazın gerektirdiği saygı, tâzim, tevazu, boyun bükme ve sükûnet haline de aykırı olan ve namazda kalbi meşgul edecek ve insanı ibadetin gerektirdiği kalp huzurundan ve huşûdan alıkoyacak davranışlar mekruh sayılmıştır. Namaz esnasında elbiseyle veya vücudun bir yeriyle oynamak gibi namazla ilgisi olmayan ve onunla bağdaşmayan bir hareketin yapılması mekruhtur. Çünkü bu şekildeki davranışlar namazın biçimsel yapısına aykırıdır ve aynı zamanda namazın gerektirdiği saygı ve tâzim vaziyetiyle de bağdaşmamaktadır.

Bunun yanında namazın vâciplerinden ve sünnetlerinden birini terketmek de mekruh sayılmaktadır.

Namazın vâciplerinden birini, meselâ Fâtiha sûresini okumayı kasten yani bilerek ve isteyerek terketmek tahrîmen mekruhtur. Bir vâcibin terkedilmesi sebebiyle tahrîmen mekruh olan bu namaz esas itibariyle sahih yani geçerli olup kişiden namaz borcunu düşürür ise de iade edilmesi yani yeniden kılınması vâciptir.

Namazın sünnetlerinden birini, meselâ Sübhâneke okumayı, rükû veya secdelerdeki tesbihleri kasten terketmek mekruhtur. Namazın sünnetlerinden birini terketmek, genel olarak tenzîhen mekruh olmakla birlikte, tenzîhen mekruh sayılan şeylerin bir kısmı tahrîmen mekruha yakındır. Meselâ müekked bir sünneti terketmek, bir vâcibi terketmek derecesine yakın bir mekruhluğu (kerâhet) ifade eder. Müstehap (mendup) olan bir şeyi terketmek ise mekruh olmayıp daha iyi ve faziletli olanı terketmek (terk-i evlâ) sayılır.

Namazda mekruh sayılan şeyler şunlardır:

1. Bir zararın giderilmesi veya namazın tamamlanması amacı olmaksızın namaz dışı bir davranışta bulunmak. Meselâ alnın secde mahalline yerleşmesini engelleyen sarık vb. şeyleri çekmek namazın tamamlanması amacı taşıdığından ve akrep gibi zararlı hayvanları öldürmek de bir zararın giderilmesi amacı taşıdığından mekruh sayılmamıştır. Buna karşılık parmak çıtlatmak, giysisinin kolunu kıvırmak, bunu gerektiren bir özür olmadığı halde -peş peşe olmamak üzere- birkaç adım yürümek, sinek vb. haşeratla meşgul olmak gibi davranışlar mekruhtur. Namaz dışı davranış amel-i kesîr (bk. Namazı Bozan Şeyler) boyutuna varırsa namaz bozulur.

2. Namaza ilişkin fiilleri özürsüz yere, namazın sünnet ve âdâbına uymaksızın yerine getirmek. Meselâ bir özrü olmaksızın duvar, direk, baston vb. bir şeye hafifçe yaslanmak; daha dizleri yere koymadan elleri yere koymak, secdeden kalkarken dizleri ellerden önce kaldırmak; oturuşlar esnasında bağdaş kurmak veya dizleri dikmek; kıyam esnasında elleri yana bırakmak; erkekler için secde esnasında kolları tamamıyla yere yapıştırmak böyledir.

3. Kıyam, rükû ve secde aralarındaki tekbir ve zikirleri kendi yerlerinden sonraya bırakmak. Meselâ kıyamdan rükûa vardıktan sonra “Allahüekber” demek, rükûdan doğrulduktan sonra “Semiallahu limen hamideh” demek

mekruhtur. Rükû tekbiri alınmaya ayakta iken başlanmalı, rükûa varırken bitirilmelidir. Söz ile fiil eş zamanlı olmalıdır.

4. Namazda esnemek, gerinmek ve boğazı açıyormuş gibi yapmak. Mümkün olduğunca esnemeyi önlemeye çalışmalı, esnemek durumunda kalınca sağ el ile ağzı kapatmalıdır. Nezle vb. sebepten burnu akan kişi, burnunu mendille siler. Grip olan kişi de öksürecek olduğunda ağzını eliyle veya mendiliyle kapatmalıdır. Bu durumda olan kişilerin mescide gelmeleri de mekruhtur.

5. Namazda iken verilen selâmı el veya baş işaretiyle almak. Tahrîmen mekruh olan bu fiille kimilerine göre namaz bozulur.

6. Namazda huşû halini artırmak veya uygunsuz bir şeyi görmekten sakınma gibi bir amaç olmadıkça gözleri yummak, gözleri sağa sola veya aşağı yukarı çevirmek, başı hafifçe bir tarafa çevirip bakmak.

7. Abdesti sıkışık olduğu halde namaz kılmak. Hz. Peygamber sıkışık durumda olan veya yemek hazırken namaza duran kişinin namazının faziletinin tam olmayacağını belirtmiştir (Müslim, "Mesâcid", 67).

8. Elbise, vücut veya namaz mahallinde namazın geçerliliğine engel olmayacak miktarda necâset bulunduğu halde namaz kılmak. Dinen necis sayılmamakla birlikte kirli elbise ile namaz kılmak da mekruhtur.

9. Temiz olmayan şeylere karşı ve bunların yakınında, kişinin kendini ibadete vermesini engelleyecek ve zihni meşgul edecek yerlerde namaz kılmak. Ateşe ve puta tapma inancını çağrıştırması düşüncesinden hareketle ateşe, insan veya hayvan tasviri bulunan resim ve heykele karşı namaz kılınması mekruh sayılmıştır. Aynı şekilde bir insanın yüzüne karşı namaz kılmak da mekruhtur.

10. Başkasına ait bir yerde veya başkasına ait bir elbise içinde, sahibinin izni ve razılığı olmaksızın namaz kılmak.

11. Dişlerin arasında kalmış yutulması namazı bozmayacak miktardaki yiyecek kırıntısını yutmak. Yutulan şey nohut tanesi büyüklüğünde olursa namazı bozar.

12. Cemaatle namaz kılınırken, imamdan önce rükû ve secdeye gitmek veya ondan önce rükû veya secdeden doğrulmak. Bu davranışın muktedînin namazını bozacağı, imamdan önce rükû ve secdeden başını kaldırmış kişinin rükû ve secdeye geri dönüp imamla birlikte hareket etmesi, aksi halde o

rek‘atın eksik kalacağı ve sonradan tamamlanması gerektiği, bu da yapılmazsa namazının bozulmuş olacağı görüşleri de mevcuttur.

13. Namazda kıraate ilişkin mekruhlar daha ziyade kıraatin sünnetlerinden birinin terki sebebiyle olur:

İkinci rek‘atta birinci rek‘attan daha uzun okumak böyledir.

Bir rek‘atta bir sûrenin iki kere okunması veya farz namazlarda ilk iki rek‘atta Fâtiha'dan sonra aynı sûrenin okunması mekruhtur; nâfile namazlarda mekruh değildir.

Fâtiha'dan sonra sürekli olarak belirli bir sûrenin okunması, başka sûrenin okunmaması mekruhtur.

Fâtiha'dan sonra okunacak sûrelerde Kur'an'daki sıraya uymamak, meselâ birinci rek‘atta Kevser sûresini okuduktan sonra ikinci rek‘atta Fîl sûresini okumak mekruhtur.

B) NAMAZI BOZAN ŞEYLER

Namazın rükünlerinden veya şartlarından herhangi birinin eksikliği durumunda namaz bozulur. Namazın bozulmuş olacağı fâsid veya bâtıl tabirleriyle ifade edilir. Rükün ve şartların eksikliği dışında ayrıca kaçınılması, yapılmaması gereken bazı durum ve davranışlar vardır ki, bunların hepsine birden “müfsidât-ı salât” (namazı bozan şeyler) denir.

Namazı bozan şeyler şu şekilde gruplandırılabilir:

1. Namazda konuşmak.

Namazda gerek bilerek gerekse yanılarak veya yanlışlıkla konuşmak namazı bozar.

Konuşmak, birine seslenmek, hitap etmek şeklinde olabileceği gibi birine selâm vermek, merhaba demek, verilen selâma sözlü olarak karşılık vermek veya aksırana "yerhamükellah" veya "çok yaşa" demek şeklinde de olur. Bu gibi durumlarda namaz bozulur. Bunların bilerek, isteyerek yapılması ile yanılarak veya yanlışlıkla olması arasında fark yoktur. Namaz kılarken, namazda olduğunu unutarak, dalgınlıkla birinin selâmını diliyle, meselâ "aleykümü's-selâm" diyerek almak namazı bozar. Hz. Peygamber'in ismi anıldığında salavat getiren kimsenin de namazı bozulur. Aynı şekilde cevap kastıyla Kur'an'dan bir âyeti okumak da insanlarla konuşma kapsamına gireceği için namazı bozar. Meselâ iyi bir haber duyduğunda "el-

hamdülillah", kötü bir haber duyduğunda "İnnâ lillahi ve innâ ileyhi râciûn", hayret verici bir şey duyduğunda "sübhânellah" ve girmek için izin isteyene girmemesini anlatmak üzere "Tilke hudûdullâhi felâ takrebûhâ" (Bunlar Allah'ın sınırlarıdır; sakın girmeyin) âyetini okuyarak mukabele etmek namazı bozar.

Namazda dua mahalli olan son oturuşta insanların gündelik ve sıradan konuşmalarına benzer tarzda dua etmenin de namazı bozacağı söylenmiştir. Buna göre meselâ "Ey Allahım, bana baklava, börek yedir; falan hanımla evlendir..." şeklinde dua etmek namazı bozar. Fakat insanların gündelik konuşmalarını andırmayacak şekilde yapılan dualar namazı bozmaz (Aşağıda bu konuyu "Namazda Türkçe Olarak Dua Edilebilir mi?" başlığı altında açıklayacağız).

2. Amel-i kesîrde bulunmak.

Amel-i kesîr, çok veya aşırı bir davranışta bulunmak demektir. Amel-i kesîr için net bir sınır çizme imkânı olmamakla birlikte dışarıdan gözlemleyen kişide, namazda olunmadığı izlenimini verecek davranışta bulunmak şeklinde bir ölçü getirilmiştir. Bu bakımdan, namazdayken namaza aykırı, namazdaki eylemlere benzemeyen ve namazla bağdaşmayan bir davranış, namazda olunmadığı izlenimini veriyorsa amel-i kesîr çerçevesine girer. Bununla birlikte Hz. Peygamber namazda iken torunlarının sırtına bindikleri, kucağına geldikleri şeklindeki rivayetlere nazaran, benzer durumlarla karşılaşıldığında, çocukları rencide etmeden, sarsmadan usulca yere koymak veya kenara çekmekle namaz bozulmaz.

Biriyle musafaha yapmak, el sıkışmak da amel-i kesîr kapsamına girer.

3. Yönü kıbleden çevrilmek.

4. Bir şey yiyip içmek.

Namaza durduktan sonra ağza alınıp yenen şey susam tanesi kadar da olsa namazı bozar. Fakat namaz öncesinde yediği bir şeyden dolayı dişleri arasında kalan bir şeyi yutmak namazı bozmazsa da büyük küçük bir şeyi çiğnemek, ağzında gevelemek namaza aykırı olduğu için namazı bozar. Bu bakımdan sakız çiğnemek veya namaz öncesi ağzına bir şeker alıp şeker eridikçe yutmak namazı bozar.

5. Özürsüz olarak boğaz hırıldatmak (tenahnuh etmek), öksürmeye çalışmak. Ancak herhangi bir zorlama olmaksızın doğal olarak öksürmek veya

sesindeki hırıltıyı giderip sesi güzelleştirmek, namazda olduğunu anlatmak ve yanlış okuyan imamı uyarmak için öksürmek namazı bozmaz.

6. Üf, tüh diyerek bir şeyi üflemek veya bezginlik göstermek ve uf, puf gibi şeyler söylemek veya ah, oh demek.

7. İnlemek.

Ah çekmek, inlemek normal durumda namazı bozmakla birlikte, huşû ve ibadet aşkından olursa namazı bozmaz.

8. Gülmek.

Kendisinin duyacağı kadar bir gülme sadece namazı bozar, yakında bulunanların işitebileceği kadar olursa abdest de bozulur. Bu şekilde gülme, bulûğa ermemiş çocukların sadece namazını bozar, abdestini bozmaz. Öteki mezheplere göre namazda kahkaha ile gülmek dahi abdesti bozmaz.

9. Namazda iken göze ilişen bir yazıya bakmakla namaz bozulmaz. Fakat karşısındaki Mushaf'tan ezberinde olmayan bir âyeti okumak durumunda, Ebû Hanîfe'ye göre namaz bozulur. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise bu durumda namaz bozulmaz, fakat Ehl-i kitaba benzeyiş söz konusu olduğu için böyle yapmak mekruhtur. Hanbelîler'e göre ezbere bilen için mekruh olmakla birlikte, Mushaf'tan okuyarak namaz kılmak câizdir.

10. Birinci oturuşu, son oturuş zannederek selâm vermek namazı ifsat etmeyip sadece sehiv secdesi yapmayı gerektirir ise de, kıldığı öğle namazını cuma namazı veya yatsı namazını teravih zannederek (veya kendisini seferî zannederek) selâm vermek, namazı kesmek kastı taşıdığı için namazı bozar.

11. Farkında olmayarak veya unutarak yapılmış olsa bile avret yeri açık iken veya üzerinde namaza mani miktarda bir necâset bulunuyorken bir rükün eda etmek veya bu durumda iken bir rüknün eda edileceği bir sürenin (üç defa "sübhânellâh" diyecek kadar süre) geçmiş olması durumunda namaz bozulmuş sayılır.

12. Kendi irade ve ihtiyarı dışında gerçekleşen şu durumlarda da namaz bozulur:

Sabah namazını kılarken güneşin doğması; bayram namazını kılarken zeval vaktinin olması; cuma namazını kılarken ikindi vaktinin girmesi durumunda namaz bozulur. Fakat öğle namazını kılarken ikindi vaktinin girmesiyle öğle namazı bozulmaz.

Tertip sahibi olan yani o zamana kadar namazı kazâya kalmamış bir kimsenin, daha önce kılamadığı bir namazı (fâite) namaz esnasında hatırlaması.

Teyemmüm ile namaz kılmakta iken kullanılması mümkün suyu görmesi.

Özür sahibi olan/mazereti bulunan kişinin özrünün ortadan kalkması.

Mest üzerine meshetmiş olarak namaz kılarken, mesih süresinin dolması durumunda namaz bozulur. Bu süre mukim için bir gün bir gece, yolcu için üç gün üç gecedir. Yine, mesih yaptığı mesti ayağından çıkarması durumunda namaz bozulur. Çünkü üzerine meshettiği mest ayağından çıktığı için abdestsiz konumuna düşmektedir.

Namaz kılanın önünden geçilmekle namazı fâsid olmaz; geçenin erkek veya kadın olması arasında fark yoktur. Bu işi bilerek, farkında olarak yapan kişi mükellef ise günahkâr olur. Mekruh olan geçiş, açık alan ve büyük camiye göre namaz kılanın secde mahallinden; küçük mescidde ise karşısından geçmektir. Önünden geçilme ihtimali bulunan yerde namaz kılan kişilerin sütre edinmesi, yani bir sütunu veya baston, şapka ve şemsiye gibi şeyleri siper edinmesi müstehaptır. Cemaatle namaz durumunda imamın sütresi, ona uyanlar için de sütre sayılır. Kâbe'yi tavaf etmek, namaz benzeri bir ibadet sayıldığı için, orada namaz kılarken tavaf edenlere karşı sütre edinmeye gerek yoktur.

13. Namaz kılarken herhangi bir sebeple abdest bozulursa namaz da bozulmuş olur. Namaz kılarken bilerek abdest bozucu bir fiil işleyen kişinin namazı bozulur. Ancak bu iş, namazın sonunda yapılmış ise, kişi kendi fiili ile namazdan çıkmış sayılacağı için Hanefîler'e göre namaz bozulmaz. Burun kanaması gibi bir özür durumunda Hanefîler'e göre, bu durumun üzerinden bir rükün eda edecek kadar süre geçmedikçe namaz bozulmaz. Kişi dilerse, en kısa yoldan yeniden abdest alıp gelerek namazına kaldığı yerden devam eder, isterse namazını yeni baştan kılar.

(İmama uymuş [muktedî] kişinin namazının hangi durumda bozulacağı konusunda "Cemaatle Namaz" bahsine ve okuyuş hatalarının namaza etkisi konusunda "Kıraat" bahsine bakınız.)

VII. NAMAZIN KILINIŞI

Namazın farz ve vâciplerine, sünnet ve âdâbına uygun şekilde kılınışına ilmihal dilinde "sıfâtü's-salât" denilir. Namaz kılacak kişi abdestli ve kıbleye

yönelik olarak durup ellerini kaldırır ve niyet ederek **Allahüekber** der, ellerini bağlar. **Sübhâneke'llâhümme ve bihamdike ve tebârekesmüke ve teâlâ ceddüke velâ ilâhe gayrük** der. İmama uymuş (muktedî) değilse, **Eûzü billâhi mine'ş-şeytâni'r-racîm. Bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm** der ve Fâtiha'yı okur. Fâtiha'nın bitiminde **âmin** der, besmelesiz olarak bir sûre veya birkaç âyet okur (zamm-ı sûre). Ardından Allahüekber diyerek rükûa gider. En az üç kere **Sübhâne rabbiye'l-azîm** dedikten sonra **Semiallâhü limen hamideh** diyerek doğrulur ve **Rabbenâ lekel-hamd** der. Ardından Allahüekber diyerek secdeye gider. Bedensel bir engeli yoksa yere önce dizlerini, sonra ellerini ve sonra yüzünü koyar, kıyama dönerken de bunun aksini yapar. Secdede en az üç kere **Sübhâne rabbiye'l-a'lâ** dedikten sonra yine Allahüekber diyerek ara oturuşu (celse) yapar, sonra yine Allahüekber diyerek ikinci secdeye gider ve yine üç kere Sübhâne rabbiye'l-a'lâ dedikten sonra Allahüekber diyerek ikinci rek'ata kalkar.

İkinci rek'at da birinci rek'at gibidir. Şu kadar ki ikinci rek'atta elleri kaldırma, Sübhâneke ve eûzü yoktur. Ayağa kalkınca el bağlayıp besmele ile Fâtiha'yı okur ve âmin dedikten sonra Fâtiha'ya bir sûre veya birkaç âyet ekler. Daha sonra birinci rek'atta olduğu gibi rükû ve secdeleri yapar. İkinci secdeden sonra ka'de yapıp **et-Tahiyyâtü lillâhi ve's-salavâtü ve't-tayyibât. es-Selâmü aleyke eyyühe'n-nebiyyü ve rahmetullâhi ve berekâtüh. es-Selâmü aleynâ ve alâ ibâdillahi's-sâlihîn. Eşhedü en lâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abduhû ve resûlüh** der. Kılacağı namazın rek'at sayısı ikiden fazla ise bu "ilk oturuş" (ka'de-i ûlâ) olur. Bu oturuşta Tahiyyât'a bir şey eklenmez ve Allahüekber diyerek üçüncü rek'ata kalkılır. Kalkacağı zaman ellerini dizleri üzerine getirir, öyle kalkar. Kıyamda el bağlayıp besmele ile Fâtiha'yı okur ve âmin der. Bundan sonra yapılacak şeyler namazın farz olup olmamasına göre küçük değişiklikler gösterir:

a) Bu kıldığı farz namaz ise Fâtiha'dan sonra sûre veya âyet okumayıp rükûa varır. Secdelerden sonra, eğer varsa dördüncü rek'ata kalkar, dördüncü rek'at da üçüncü rek'at gibidir. Dördüncü rek'at yoksa ikinci secdeden sonra oturur (son oturuş=ka'de-i ahîre).

b) Kıldığı namaz farz değilse, farklı olarak üçüncü rek'atın Fâtiha'sına âmin dedikten sonra, bir sûre veya birkaç âyet okur. Sonra rükûa ve secdeye varır. Dördüncü rek'at, üçüncü rek'at gibidir. Dördüncü rek'atın secdeleri yapılınca oturulur. Bu oturuş, üç rek'atlı namazların üçüncü rek'atının ve iki rek'atlı namazların ikinci rek'atının bitiminde yapılan oturuş gibi, son

oturuş (ka'de-i ahîre) adını alır. Son oturuşta Tahiyyât'tan sonra salavat ve dualar okunur, ardından selâm verilir.

Salavat şudur: **Allâhümme salli alâ Muhammedin ve alâ âli Muhammed, kemâ salleyte alâ İbrâhîme ve alâ âli İbrâhîm. İnneke hamîdün mecîd. Allâhümme bârik alâ Muhammedin ve alâ âli Muhammed, kemâ bârekte alâ İbrâhîme ve alâ âli İbrâhîm. İnneke hamîdün mecîd**.

Dualar: Son oturuşta salavat getirdikten sonra yapılacak dua, âyetlerden iktibas edilebileceği gibi hadislerden de edilebilir.

Âyetlerden alınarak yapılabilecek duaya örnek:

Rabbenâ âtinâ fi'd-dünyâ haseneten ve fi'l-âhireti haseneten ve kınâ azâbe'n-nâr, bi rahmetike yâ erhame'r-râhimîn (el-Bakara 2/201).

Rabbenâ lâ tüziğ kulûbenâ ba'de iz hedeytenâ ve heb lenâ min ledünke rahmeten inneke ente'l-vehhâb (Âl-i İmrân 3/8).

Rabbic'alnî mukīme's-salâti ve min zürriyyetî rabbenâ ve tekabbel duâ. Rabbenağfir lî ve li-vâlideyye ve li'l-mü'minîne yevme yekūmü'l-hisâb (İbrâhîm 14/40-41).

Hadislerden iktibas edilebilecek duaya örnek:

Allahümme innî es'elüke mine'l-hayri küllihî mâ âlimtü minhü ve mâ lem a'lem ve eûzü bike mine'ş-şerri küllihî mâ âlimtü minhü ve mâ lem a'lem.

Türkçesi: "Allahım bildiğim bilmediğim bütün iyilikleri senden istiyorum, bildiğim bilmediğim bütün kötülüklerden sana sığınıyorum".

İsteyen bu duaların anlamlarını da söyleyebilir. Şimdi bu vesileyle namazda Türkçe dua etmenin namazı bozup bozmayacağı konusu ile Hz. Peygamber'den nakledilenlerden başka bir duanın namazda okunup okunamayacağı sorusuna açıklık getirmeye çalışalım.

Namazda Türkçe Olarak Dua Edilebilir mi?

"Namazda insanların kelâmından hiçbir şey uygun olmaz. Çünkü namaz ancak tesbih, tekbir ve Kur'an okumadan ibarettir" (*Müsned*, V, 447-448; Nesaî, "Sehv", 20; bk. Müslim, "Mesâcid", 35; Ebû Dâvûd, "Salât", 174).

Hadiste geçen "insanların kelâmı" sözü, başka biriyle karşılıklı konuşmak anlamına gelebileceği gibi insanların kendi aralarındaki konuşmaları türünden konuşma, gündelik konuşma ve insan sözü anlamına da gelebilir.

"Namaz ancak tesbih, tekbir ve Kur'an okumadan ibarettir" ifadesi ise, hasr ifade edecek şekilde anlaşılacak olursa, namazda bunların dışında bir şey yapılamayacağı sonucu çıkar. Nitekim bazı Hanefîler bu noktadan hareketle Kur'an lafızları dışında bir şeyle namazda dua edilemeyeceğini söylemişlerdir. Diğer âlimler ise, namazda konuşma yasağının Mekke döneminde geldiğini, halbuki namazdaki özel dua ve zikirlerin pek çoğunun Medine döneminde hadislerle sabit olduğunu ve bu hadislerin "Namaz tesbihten... ibarettir" hadisinin kapsamını daralttığını öne sürerek, namazda her türlü lafızla dua edilebileceğini savunmuşlardır.

Hz. Peygamber bir gün namaz kılarken arkasında bir adamın "Ey Allahım, bana ve Muhammed'e merhamet et, başka da hiç kimseye merhamet etme" diye dua ettiğini duymuş, selâm verdikten sonra bu şekilde dua eden bedevîye dönerek *"Geniş olan bir şeyi (Allah'ın rahmetini) daralttın"* demiştir (Buhârî, “Edeb”, 27). Hz. Peygamber, namazda bu şekilde dua ettiği için o kişiye namazı yeniden kılmasını söylememiş, sadece bencillik yapmaması için uyarmıştır. Bu olay, namaz kılan kimsenin namazın dua ve münâcâta ayrılmış bu bölümünde Kur’an ve Sünnet lafızları dışında fakat onlara uygun içerikte sözlerle istediği gibi dua edebileceğini göstermektedir.

Hz. Peygamber rükûdan doğrulurken "Semiallahü limen hamideh" demiş, kendisiyle birlikte namaz kılan arkadaşlarından Rifâa "ve leke'l-hamd hamden kesîren tayyiben mübâreken fîh" diye ilâve etmiş; Hz. Peygamber selâm verince arkaya dönerek *"Demin konuşan kimdi?"* diye sormuş; Rifâa "Bendim" deyince, bunun üzerine Hz. Peygamber, *"Otuz küsur melek gördüm, senin söylediğin o sözü önce yazıp göğe götürmek için birbirleriyle yarışıyorlardı"* diyerek, Rifâa'nın ihdas ettiği bu sözü onaylamıştır (bk. Şevkânî, II, 317-322).

Bu hadisler, namazda konuşma yasağının başka biriyle konuşmaya ilişkin olduğunu, içerik bakımından uygun olmak şartıyla, kişinin istediği lafızlarla dua edebileceğini göstermektedir.

Namazda "Ey Allahım, beni evlendir, karnımı doyur" gibi insanların konuşmalarına benzeyen sözler söylenirse, Hanefîler'e göre bunu söyleyen kişinin namazı bozulur. Çünkü bu söz, Kur'an'daki dualara ve Hz. Peygamber'in namazda okuduğu veya okunabileceğini bildirdiği dualara benzeme-

mekte, içerik olarak namazın genel çerçevesine aykırı düşmektedir. Fakat Şâfiî, dünyevî bir arzunun gerçekleşmesine yönelik olmakla birlikte sonuçta bunun da bir dua olduğunu, dolayısıyla bu şekilde dua etmekle namazın bozulmayacağını ileri sürmüştür.

VIII. EZAN ve KĀMET

Namaza çağrıyı sembolize eden ezan ve kāmet, müslümanların gerek ibadet hayatında gerekse mûsikiden mimari ve edebiyata kadar İslâm kültür ve medeniyetinde ayrı bir önem taşmaktadır. Burada sadece ezan ve kāmetle ilgili temel fıkhî bilgiler üzerinde durulacaktır.

Ezan sözlükte "duyurmak, bildirmek" anlamına gelir. İlmihaldeki anlamı ise, farz namazlar için belli vakitlerde okunan "bilinen özel sözler"dir. Ezan okuyan kişiye müezzin denir.

Müslümanlığın ilk zamanlarında bugün bildiğimiz şekilde ezan okunmuyordu. Namaz Mekke döneminde farz kılındığı halde, Hz. Peygamber'in Medine'ye gelişine kadar namaz vakitlerini bildirmek için bir yol düşünülmemiş ve belki de cemaatle kılınmadığı için buna ihtiyaç duyulmamıştı. Medine'ye gelindiğinde bir süre sokaklarda "es-salâh es-salâh" (namaza, namaza) veya "es-salâtü câmia" (namaz insanları toplayıcı ve bir araya getiricidir veya namaz birçok güzellikleri ve şükür çeşitlerini kendisinde toplar) diye bağırılmışsa da bu yeterli olmamıştı. Hicretin ilk yılında Medine'de Mescid-i Nebî'nin inşası tamamlanıp müslümanlar düzenli bir şekilde toplanıp cemaatle namaz kılmaya başlayınca, Peygamberimiz namaz vakitlerinin girdiğini ve topluca namaz kılınacağını duyurmak için ne yapılabileceğini arkadaşlarıyla görüşmeye başladı. Sonunda birkaç sahâbînin aynı şekilde rüya görmeleri üzerine bugünkü bilinen şekliyle ezan ilk defa olarak Hz. Bilâl tarafından sabah namazında, Neccâroğulları'ndan bir kadına ait yüksekçe bir evin damında okunmuş ve artık Müslümanlığın bir şiârı, alâmeti haline gelmiştir. Bu bakımdan esasen müekked sünnet olmakla birlikte, bir bölgede hiç okunmamasına karşı sert yaptırımlar bulunduğu için, vâcip veya farz-ı kifâye ağırlığında olduğu kabul edilmektedir.

Ezan aracılığı ile halka hem namaz vaktinin girdiği ve cemaatle namaz kılınacağı duyurulmuş olmakta, hem de Allah'ın büyüklüğü, Peygamberimiz Hz. Muhammed'in O'nun elçisi ve namazın kurtuluş yolunun kapısı olduğu ilân edilmektedir. Namaz vakitleri güneşin hareketine göre düzenlendiği için

yeryüzünde namaz vakitleri değişik anlara rastlamakta ve bu suretle yukarıda belirtilen hakikat, gece gündüz fâsılasız olarak haykırılmış olmaktadır.

Ezanın sözleri şöyledir:

Allâhü ekber
Allâhü ekber
Allâhü ekber
Allâhü ekber
Eşhedü en lâ ilâhe illallah
Eşhedü en lâ ilâhe illallah
Eşhedü enne Muhammeden Resûlullah
Eşhedü enne Muhammeden Resûlullah
Hayye ale's-salâh
Hayye ale's-salâh
Hayye ale'l-felâh
Hayye ale'l-felâh
Allâhü ekber
Allâhü ekber
Lâ ilâhe illallâh

Ezanın sözleri memleketimizde bir müddet aşağıdaki şekilde tercüme edilip okunmuş, daha sonra bu uygulamadan vazgeçilmiştir.

Tanrı uludur
Tanrı uludur
Tanrı uludur
Tanrı uludur
Şüphesiz bilirim bildiririm Tanrı'dan başka yoktur tapacak
Şüphesiz bilirim bildiririm Tanrı'dan başka yoktur tapacak
Şüphesiz bilirim bildiririm Tanrı'nın elçisidir Muhammed
Şüphesiz bilirim bildiririm Tanrı'nın elçisidir Muhammed
Haydin namaza
Haydin namaza
Haydin felâha
Haydin felâha
Tanrı uludur
Tanrı uludur
Tanrı'dan başka yoktur tapacak

Sabah ezanında "Hayye ale'l-felâh" denildikten sonra iki defa "es-salâtü hayrün mine'n-nevm" (Namaz uykudan hayırlıdır) denilir. O sırada ezanı

dinleyenlerin bu sözden sonra "sadakte ve berirte" (doğru ve iyi söyledin) demeleri güzel bulunmuştur.

Erkekler yalnız başlarına yahut cemaatle namaz kılacakları zaman ikāmet yapılır, Türkçe'deki deyişiyle kāmet getirilir. Ezanın sözleri aynen okunur, sadece "Hayye ale'l-felâh"tan sonra iki kere "Kad kāmeti's-salâh" (Namaz başladı) denilir.

Ezan okumak için vaktin girmiş olması şarttır. Vakit girmeden okunan ezanın vakit girince yeniden okunması (iade) gerekir. Diğer mezheplerde sabah ezanının vakit girmeden okunabileceği kabul edilmiştir. Çünkü onlara göre sabah namazını ilk vaktinde kılmak efdaldir.

Ezan okuyacak kimselerin erkek, akıllı, takvâ sahibi olmaları gerekir. Cahillerin, fâsıkların, çocukların ve kadınların ezan okumaları veya kāmet getirmeleri mekruhtur. Ezan okuyan kimselerin abdestli olmaları gerekir; abdestsiz okunan ezan geçerli olmakla birlikte böyle yapmak mekruhtur.

Müezzinler güzel ve gür sesli olmalıdır. Peygamberimiz yirmi kişiye ezan okutturup dinlemiş, içlerinden Ebû Mahzûre'nin sesini beğenmiştir (Dârimî, "Salât", 7).

Her namaz için bir ezan ve bir kāmet yapılır. Sadece cuma namazında iki ezan bulunmaktadır. Bu bakımdan, bir camide vakit namazı ezan okunarak ve kāmet getirilerek cemaatle kılınmışsa, daha sonra tek veya cemaat olarak aynı vakti o camide kılacak olanların tekrar ezan ve kāmet okumaları gerekmez. Hatta ezan vaktinden sonra namazı evlerinde veya dükkânlarında kılacak olan kimseler ezan okumadıkları gibi cemaat bile olsalar kāmet de getirmeyebilirler. Fakat cemaat olduklarında kāmet getirmeleri müstehaptır.

Ezan ve kāmet vakit namazlarında sünnettir. Ezan ve kāmet vaktin değil, namazın sünneti olduğu için kazâ namazı kılarken de ezan ve kāmet okumak sünnet kabul edilmiştir. Birden fazla kazâ namazı kılınacak ise, meclis aynı olsun farklı olsun, her bir namaz için ayrı ayrı ezan ve kāmet getirilmesi daha faziletli görülmüş olmakla birlikte aynı yerde birden fazla kazâ kılınacak olduğunda bunların ilkinde bir kere ezan okunup, diğerlerinde sadece kāmetle yetinilmesi de mümkündür. Bir diğer görüşe göre, bir mecliste ne kadar kazâ kılınırsa kılınsın, bir ezan ve bir kāmet yeterli olur.

Ezan ve kāmette müezzin ayakta kıbleye doğru yönelir. Hayye ale's-salâh derken sağa, Hayye ale'l-felâh derken sola döner. Ezanı minareden okuyorsa, sağ taraftan sol tarafa doğru dolaşarak okur. Sesinin gür çıkması için iki parmağıyla veya eliyle kulağını kapatır.

Ezan okunurken her cümle arasında biraz bekleme yapılır ve ikinci cümlelerde ses biraz daha yükseltilir. Buna **teressül** veya **irtisâl** denilir. Kāmet ise duraklama yapmaksızın seri okunur. Buna da "hadır" denilir.

Ezan ve kāmetin sözleri sırasınca ve tertibe göre okunmalıdır. Tertipsiz olarak okunan ezan ve kāmet yeterli sayılmakla birlikte iade edilmesinin daha iyi olacağı söylenmiştir.

Camide iken bir vaktin ezanı okunacak olursa, o vaktin namazını kılmadan çıkmak mekruhtur. Bu durumdaki bir kimse namazı tek başına kılıp çıkarsa bu defa cemaati terketmesi sebebiyle kerahet işlemiş olur. Bir kimse tek başına namaz kıldıktan sonra, henüz camiden çıkmadan cemaatle namaza durulacak olursa bu kişi isterse imama uyup yeniden namaz kılabilir. Bu suretle hem cemaat sevabını elde etmiş, hem de cemaate muhalefet töhmetinden kurtulmuş olur. Ancak kılacağı bu namaz nâfile hükmünde olacağından, bunu öğle ve yatsı namazlarında yapabilir. Çünkü sabah ve ikindi namazlarından sonra nâfile kılmak mekruhtur.

Kāmet getirilirken camiye giren kişi, dağınıklık ve ferdî hareket görüntüsü vermemek için ayakta beklemeyip oturmalı, birlik beraberlik esprisine ve cemaat ruhuna riayet bakımından oradaki cemaatle birlikte kalkmalıdır.

Ezana ve Kāmete İcâbet. Ezan ve kāmeti işiten kimsenin bunları müezzin gibi kendi kendine tekrar etmesi müstehaptır. Peygamberimiz "Ezanı işittiğiniz zaman, müezzine icâbet edin" demiştir (Buhârî, "Ezân", 7). Müezzin "Hayye ale's-salâh" ve "Hayye ale'l-felâh" derken, bu esnada "Lâ havle velâ kuvvete illâ billâhi'l-aliyyi'l-azîm" demek müstehaptır.

Müezzine icâbet, hem dil ile söylediklerini tekrarlamak, hem kalben onların doğruluğunu hissetmek, hem de cemaate katılmak şeklinde anlaşılabilir. Bu bakımdan insan, içinde bulunduğu durum hangi icâbet şekline imkân veriyorsa onu yerine getirebilir.

Peygamberimiz ezanı dinledikten sonra şu duayı okuyan kimseye şefaatinin hak olacağını bildirmiştir (Buhârî, "Ezân", 8):

Allâhümme rabbe hâzihi'd-da'veti't-tâmme ve's-salâti'l-kāime, âti Muhammeden el-vesîlete ve'l-fazîleh (ve'd-derecete'r-refîah). Veb'ashü makāmen mahmûdeni'llezî va'adteh (İnneke lâ tuhlifü'l-mîâd).

"Ey şu eksiksiz mesajın ve kılınacak namazın Rabbi olan Allahım! Muhammed'e vesileyi ve fazileti (ve yüksek dereceyi) ver! Vaad ettiğin övülmüş makama yükselt (Sen vaadine muhalefet etmezsin)".

Ezan okumak sadece namaz vaktini duyurmak maksadıyla okunmakta ise de bazan başka bir sebeple de okunabilir. Bunlardan en yaygın olan uygulama yeni doğan bir çocuğun kulağına ezan okunmasıdır. Peygamberimiz, torunu Hasan'ın kulağına ezan okumuştur. Bu yüzden yeni doğan çocuğun kulağına ezan okumak menduptur.

IX. CEMAATLE NAMAZ

A) CEMAATLE NAMAZ

a) Cemaatle Namaz Kılmanın Fazileti

İslâm dini birlik ve beraberliğe büyük önem vermiştir. Günde beş vakit namazın bir arada eda edilmesinin teşvik edilmesi, haftada bir cuma namazının ve senede iki kez olan bayram namazlarının topluca kılınmasının gerekli görülmesi, müminlerin görüşüp halleşmelerine, birbirleriyle yardımlaşmalarına vesile olmak gibi bir anlam taşımaktadır. Bu bakımdan cemaatle namaz esprisi, oluşturulmak istenen birlik ruhunun hem bir göstergesi ve hem de o birlik ruhunun sağlamlaştırıcısı ve devam ettiricisi olmaktadır.

"Ve sen içlerinde olup da onlara namaz kıldıracak olursan, onlardan bir bölümü seninle birlikte namaza dursun, silâhlarını da yanlarına alsınlar" (en-Nisâ 4/102) âyetinde Allah Teâlâ cihad sırasında korkulu anlarda bile cemaatle namaz kılmayı söz konusu etmektedir. Korkulu anlarda cemaatle namaz kılmanın teşvik edilmesi, normal zamanlarda cemaate riayet edilmesinin daha öncelikli ve önemli olduğunu da belirtmiş olmaktadır. Savaş durumunda namazın, normal kılınış biçiminin dışında farklı bir şekilde kılınması, cemaatin önemi ve güvenlik gibi sebeplerle açıklanabileceği gibi, bunda sahâbenin Peygamber'le birlikte namaz kılma iştiyakının da rolü bulunmaktadır. İnsanlar Hz. Peygamber'in arkasında, iki ayrı grup halinde nöbetleşe namaz kılınca, hem cephe terkedilmemiş, hem de herkes Hz. Peygamber'in arkasında namaz kılmış olmakta ve bu suretle Hz. Peygamber'in belli bir grupla namaz kıldığı takdirde ortaya çıkması muhtemel olan yanlış anlamanın önüne geçilmiş olmaktadır.

Hz. Peygamber cemaatle namazı teşvik sadedinde cemaatle kılınan namazın, tek başına kılınan namazdan yirmi yedi veya yirmi beş derece daha faziletli olduğunu belirtmiştir (Buhârî, "Ezân", 30; Müslim, "Mesâcid", 42). Kendisi de hayatı boyunca cemaate namaz kıldırmış, hastalandığında ise cemaate katılarak Ebû Bekir'in arkasında namaz kılmıştır. Cemaatle namaz, içerdiği

dayanışma ve yardımlaşma anlamı nedeniyle İslâm'ın bir şiarı ve sembolü haline gelmiştir ve vazgeçilmez bir uygulama olarak öylece devam etmiştir.

Cuma namazı dışında en kuvvetli cemaat, sabah namazının cemaati, sonra yatsı namazının cemaati, sonra ikindi namazının cemaatidir. Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"İnsanlar ilk safın sevabını bilselerdi, ön safta durabilmek için kura çekmekten başka yol bulamazlardı. Namazı ilk vaktinde kılmanın sevabını bilselerdi bunun için yarışırlardı. Yatsı namazı ile sabah namazının faziletini bilselerdi, emekleyerek de olsa bu namazları cemaatle kılmaya gelirlerdi"* (Buhârî, "Ezân", 9, 32; Müslim, "Salât", 129, 131). Bir başka hadiste de *"Kim yatsı namazını cemaatle kılarsa, gece yarısına kadar namaz kılmış sevabını alır. Sabah namazını da cemaatle kılarsa bütün geceyi namaz kılarak geçirmiş gibi sevap alır"* (Buhârî, "Ezân", 34; Müslim, "Mesâcid", 260) buyurmuşlardır.

Safların en faziletlisi en ön saftır. Bu fazilet imama yakınlık derecesindedir. Fakat imama en yakın duran kişiler imamlığa ehil olan kişiler olmalı ki imamın abdesti bozulduğunda, hemen birini yerine geçirebilsin.

b) Cemaatle Namazın Hükmü

Cemaat fazileti her ne kadar bir kişiyle de olabilir ve hâne halkıyla dahi cemaatle namaz kılınabilirse de bu, camiye çıkmanın ve daha kalabalık bir cemaatte bulunmanın sevabına denk olmaz. Farz namazların cami ve mescitlerde cemaatle kılınışı İslâm dininin bir sembolü ve şiarı olduğu için bunun terk ve tatil edilmesi asla câiz görülemez.

Cemaatin önemini gösteren çok sayıda hadis bulunmaktadır. Bunlardan birinde Hz. Peygamber *"Üç kişi bir köyde veya sahrada bulunur ve cemaatle namaz kılınmazsa, şeytan onlara hâkim olur. Öyleyse cemaatten ayrılma. Çünkü kurt ancak sürüden ayrılan koyunu yer"* buyurmaktadır (Ebû Dâvûd, "Salât", 47). Bir diğer hadiste ise *"Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, ateş yakılması için odun toplanmasını emretmeyi, sonra da namaz için ezan okunmasını, daha sonra da bir kimseye emredip imam olmasını, sonra da cemaatle namaza gelmeyenlere gidip evlerini yakmayı düşündüm"* (Buhârî, "Ezân", 29, 34; Müslim, "Mesâcid", 251-254) diyerek cemaatin topluca terkedilmesinin en ağır müeyyide uygulanmasını gerektiren yanlış bir davranış olduğunu ifade etmektedir.

Cemaatle namaz kılmanın önemine dair bu ve benzeri hadislerden ve ilgili âyetlerden hareketle Hanbelîler, cemaatle namaz kılmanın erkekler için farz-ı ayın, Şâfiîler de farz-ı kifâye olduğunu söylemişlerdir. Hanefî ve

Mâlikîler'e göre ise, cuma namazı dışındaki farz namazları cemaatle kılmak, gücü yeten erkekler için müekked sünnettir. Kadınların, hastaların, çok yaşlı kimselerin ve kötürümlerin ise cemaatle namaz kılmak için mescide gitmesi gerekmez.

Hanefî ve Şâfiîler'e göre, cemaatin en az sayısı imam ve ona uyan olmak üzere iki kişidir. Hatta uyan kişi çocuk da olabilir. Çünkü Hz. Peygamber, teheccüd namazında çocuk yaşta olan İbn Abbas'a imamlık yapmış ve bir hadisinde *"İki kişi ve daha fazlası cemaattir"* (Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, II, 198) buyurmuştur.

c) Kadınların Mescidlere Gitmeleri ve Saf Düzeni

Hz. Peygamber kadınların mescide gelebileceklerini, ancak evdeki ibadetlerinin daha üstün olduğunu çeşitli vesilelerle dile getirmiştir. Bu konuya ilişkin hadislerden bazıları şöyledir:

"Kadınların mescidlere gitmesine engel olmayın. Fakat evleri onlar için daha hayırlıdır" (Müslim, "Salât", 134-137; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, III, 148-149).

"Kadınlarınız gece mescide gitmek için sizden izin istediklerinde onlara izin verin" (*Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*, II, 944-945; Müslim, "Salât", 139).

"Kadınlar cemaate katılmak istedikleri zaman, koku sürünmesinler" (Müslim, "Salât", 141-142).

Hz. Peygamber döneminde kadınların sabah namazına gittiklerine dair rivayetler yanında, Hz. Peygamber'in kadınları bayram namazına katılmaya teşvik ettiğine dair rivayetler de bulunmaktadır (*Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*, I, 98-99; II, 222-223, 311, 510-511, 891). Bu hadislerden birinde Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Henüz kocaya gitmemiş genç kızlar, perde arkasında yaşayan kadınlar (zevâtü hudûr) ve hayızlı kadınlar evlerinden çıksınlar; hayır ve müminlerin duasına (davet) şahit olsunlar. Hayızlı kadınlar, namaz kılınan yerden uzak dursunlar"* (*Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*, I, 234-235).

Farz namazların camide cemaatle kılınması daha faziletli olmakla birlikte, klasik dönemde fitne endişesiyle kadınların camiye gitmesine pek sıcak bakılmamıştır. Ebû Hanîfe serkeşlerin, kötü niyetli kimselerin uykuda olması sebebiyle güvenlikli vakit olduğu düşüncesiyle, yaşlı kadınların sabah, akşam ve yatsı namazlarında camiye gitmelerinde bir sakınca görmemiştir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise yaşlı kadınlar bütün vakit na-

mazlarında camiye gidebilirler. Sonraki Hanefî fakihlerine göre ise zamanın bozulması ve fıskın ortaya çıkması sebebiyle yaşlı da olsalar kadınların cuma ve bayram namazlarına gitmeleri mekruh görülmüştür. Şâfiî ve Hanbelîler ise, ister genç ister yaşlı olsun güzel ve gösterişli kadınların, Mâlikîler'e göre de erkeklerin ilgi duymadığı yaşlı kadınların bile cemaatle namaz kılmak üzere camiye gitmeleri mekruhtur.

Günümüzde ve ülkemizde sokaklar örtülü, örtüsüz kadınlarla dolup taşmaktadır. Bu durumda örtülü kadınların camiye gelmeleri fitneye sebep gösterilemez. Aksine cemaatle namaz, çocukların eğitiminden birinci derecede sorumlu olan annelerin ve anne adaylarının dinî bilgi ve şuurlarını takviye eder.

Saf Düzeni ve Kadının Namazda Erkeğin Hizasında Bulunması

Kadınların cemaatle namazdaki saf düzeni ve erkeklerde aynı safta veya hizada olması, ilmihallerde "muhâzâtü'n-nisâ" terimiyle ifade edilir.

İmama uyacak kişi sadece bir erkek kişi ise imamın sağına durur. Soluna ve arkasına durmak sünnete aykırı olduğu için mekruhtur. İmama uyanlar birden çok iseler imamın arkasına dururlar. İmama uyacak kişi tek kadın ise imamın arkasına durur. Cemaat çoğalıp saf teşkil edilecek ise saf düzeni, önce erkekler safı, onun arkasında çocuklar safı ve onun arkasında kadınlar safı olacak şekilde yapılır.

Kadınların cemaate katılmaları durumunda saf düzenine riayet edilmesi gerektiği hususunda âlimlerin görüş birliği vardır. Buna göre kadınların, safın en gerisinde, erkeklerin -varsa çocukların- arkasında namaza durmaları gerektiği söylenmiştir.

Bu şekildeki uygulamanın, kadınların aşağılandığı ve "ikinci sınıf" konumuna indirgendiği anlamına alınması doğru değildir. Bu uygulama ile kadınlar camilerin dışına atılmış olmadığı gibi Allah'ın huzurundan uzaklaştırılmış da değildir. Namaz nerede kılınırsa kılınsın namaz kılan kimse Allah'ın huzurundadır. Sadece herkesin anlayabileceği tabii, fıtrî birtakım sebepler yüzünden kadınların arka saflarda durması önerilmiştir. Bu şekildeki saf düzeni hem kendilerinin, hem de camideki erkek cemaatin daha huşû ve sükûn içerisinde namaz kılması için oldukça yerinde bir uygulamadır. Bu durumda kadınlar emre itaat etmiş olmaları sebebiyle ilk safın sevabından mahrum da olmazlar. Zaten cemaatle namazda ilk safın daha faziletli görülmesi, biraz da cemaatin dağınıklığını önlemeye, saf düzeninde disiplini sağlamaya mâtuf bir tedbirdir.

Hz. Peygamber'in uygulamasına uygun olarak erkeklerin selâm verir vermez kalkmamaları, biraz beklemeleri yerinde olur. Ümmü Seleme'nin bildirdiğine göre, Hz. Peygamber selâm verince kadınlar, Hz. Peygamber selâmı tamamlar tamamlamaz kalkarlar; Hz. Peygamber de ağırdan alır, kalkmadan önce birazcık beklerdi (bk. *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*, II, 891).

Özellikle Hanefî bilginler, saf düzenine uyulmasını sağlamak ve uygunsuz durumların ortaya çıkmasını engellemek için, cemaatle kılınan namazda, kadının erkeğin hizasında durarak namaz kılması durumunda, erkeğin namazının sahih olmayacağını söylemişlerdir. Daha açık söylemek gerekirse bir kadın erkek safları arasında namaz kılacak olsa kadının iki yanındaki birer erkeğin ve kadının tam arkasındaki bir erkeğin namazı bozulur, ötekilerin namazı bozulmaz. Hanefîler'e göre bu durumda namazın bozulmasının nedeni, duruş düzeni (tertîbü'l-makām) farzının terkedilmiş olmasıdır. Nitekim imama uyan kimse imamın önüne geçecek olursa, duruş düzenini ihlâl ettiği için namazı bozulur.

Cenaze namazı, mutlak namaz olmadığı için cenaze namazında kadınların erkeklerle aynı hizada bulunması namaza zarar vermez. Namazda kahkaha ile gülmek abdesti bozduğu halde, cenaze namazında gülmenin abdesti bozmaması, cenaze namazının bu özelliğiyle de bağlantılıdır. Ancak cenaze namazında da sünnet olan saf düzeni, kadınların arkada olmalarıyla gerçekleşir.

Yine yönelinen cihetlerin farklı olması durumunda, Kâbe'nin içerisinde de muhâzât sorunu yoktur. Çünkü farklı yönlere yönelme durumunda muhâzât söz konusu olmaz.

Duruş düzeninde kadınların yerini belirleyen *"Kadınları Allah'ın koyduğu yere, arka saflara yerleştirin"* (ahhirûhünne, haysü ahharahünnellâh [bk. Zeylaî, II, 36]) ve *"Kadınların saflarının en şerli olanı ilk saftır"* (şerru sufûfi'n-nisâ evvelüha [bk. *Müsned*, II, 336]) gibi hadisler rivayet açısından kuvvetli olmadığı gibi, konuya delâleti de açık ve kuvvetli değildir. Hanefîler prensip olarak namazın farzlarının ancak yakîn ve kesinlik ifade eden yollarla sabit olabileceğini kabul ederken, bu muhâzât meselesinde, yani cemaatle namaza duruş düzeninin belirlenmesinde, yakîn ifade etmeyen haber-i vâhidlerle amel etmişlerdir. Çünkü duruş düzeni, cemaat namazının farzlarındandır ve cemaat namazının kendisi sünnetle sabit olmuştur. Bu bakımdan onun farzlarının kesinlik ifade etmeyen sünnetle sabit olması mümkündür.

Şâfiî ise kadının erkek hizasında namaza durmasının (muhâzât) erkeğin namazına zarar vermeyeceği görüşündedir. Çünkü bu konuda söylenebile-

cek en ileri nokta, kadınların aynı hizada bulunmaları durumunda, saf tutmanın gerçekleşemeyeceğidir. Saf tutmanın, farz değil sünnet olduğu düşünülürse, bunun da fazla bir önemi olmadığı görülür.

Mezheplerin bu konudaki görüşleri ve gerekçeleri incelendiğinde kadınların erkeklerle aynı safta bulunup bulunmayacakları konusunun esas itibariyle dinî bir mesele olmayıp, doğal ve örfî nedenlere dayandığı ve namazda huzurun sağlanmasının hedeflendiği görülmektedir.

d) Cemaate Gitmemek İçin Mazeret Sayılan Haller

Cemaate katılmamak şu durumlarda mubah olur:

1. Hastalık. Cemaatle namaza katılmamayı mubah kılan mazeretlerin başında hastalık gelir. Âlimler, cemaate katılmamayı mâzur gösteren hastalık için, teyemmümü mubah kılacak derecede olması şeklinde bir ölçü getirmişlerdir. Hastalık için getirilen bu ölçü, cemaatin önemini göstermesi bakımından oldukça yerindedir. Fakat bu ölçü, hastalığı sadece hasta olan kişi açısından, yani onun ayakta durmaya, yürümeye güç yetirip yetirememesi açısından değerlendirmektedir. Hastalık için ölçü getirilirken başkalarına verilecek rahatsızlık ve hastalığın yayılma riski de dikkate alınmalıdır. Meselâ nezle veya grip olan kişi, yukarıda getirilen ölçüye uymaz. Bununla birlikte nezle, grip gibi hastalıklara yakalanmış kişilerin bu halde cemaate katılmaları mekruhtur. Bu şekilde hasta olan kişilerin camiye, mescide gelmeleri, hastalık mikrobunun bulaşması riskini taşıması sebebiyle hem sağlık açısından sakıncalıdır, hem de bu şekilde hasta olan kişiler sürekli olarak öksürmek, burnu akmak, burnunu silmek gibi davranışlar göstereceğinden cemaate katılan öteki kişilerin namazda olması gereken kalp huzurunu ve sükûnunu bozarlar.

Bu bakımdan, hem kendilerini hem başkalarını rahatsız edecek durumda bulunan kişilerin mescide gelmeyip, namazlarını tek başlarına kılmaları daha uygundur. Nitekim Hz. Peygamber, aynı gerekçeyle *"Soğan veya sarımsak yiyen kimse evinde otursun, bizden ve mescidimizden uzak dursun"* (Buhârî, “Ezân”, 160; Müslim, “Mesâcid”, 73) diyerek soğan ve sarımsak gibi ağzı kokutan ve başkalarını rahatsız eden şeyler yiyen kimselerin mescide gelmelerini yasaklamıştır. Bu yasak sadece soğan ve sarımsakla sınırlı olmayıp, cemaate rahatsızlık verecek her şeyi içine almaktadır.

Cemaate katıldığı takdirde hasta olması veya mevcut hastalığının artması ihtimali bulunanlar da cemaate katılmayabilir.

Ayrıca ilgilenmek durumunda olduğu ve yanından ayrıldığı takdirde durumunun kötüleşebileceğinden endişe ettiği bir hastası bulunmak da bir mazerettir.

2. Korku. Mescide gittiği takdirde malına, canına veya namusuna bir zarar gelmesinden korkan kimse de cemaate gitmemelidir. Hz. Peygamber, korku ve hastalığı cemaate katılmamayı mâzur kılan sebepler arasında saymıştır.

3. Olumsuz hava şartları. İnsanı meşakkate sokacak derecede yağmur, çamur, şiddetli soğuk, kar, ayaz, şiddetli sıcak, zifiri karanlık ve geceleyin şiddetli rüzgâr gibi hava şartları, vakit namazlarına olduğu gibi cuma namazına katılmamak için de bir mazerettir.

4. Abdestin sıkışık durumda olması. Böyle bir kimsenin cemaate katılması uygun değildir. Bu durum namazın huşû ve huzur içinde yapılmasına engel olduğu için esasen bu durumda iken tek başına namaz kılmak da mekruhtur. İnsanı, kalp huzurundan ve huşûdan alıkoyacak başka durumlar da aynı hükümdedir.

Yolculuk hazırlığı yapmakta olma, karnın aç olup arzu edilen bir yemeğin hazır olması gibi durumlarda da, gerekli iç huzurunun sağlanması ihtimali zayıfladığından cemaate gidilmeyebilir.

5. Herkese veya toplum için yeterli olacak sayıda kimseye farz olan ilmî araştırma ve eğitim öğretimle meşguliyet de cemaate katılmamak için mazeret kabul edilmiştir. Fakat bilimsel çalışma yapan kişilerin, cemaati büsbütün terketmemesi ve mümkün oldukça cemaate katılması uygun olur.

Ayrıca hazır bulunmalarını fırsat bilip, istifade etmeyi arzuladığı kimseler ile ilmî ve dinî görüş alışverişinde bulunmak da bir mazeret sayılır.

6. Bedenî ârızalar. Gözlerin görmemesi, kötürümlük, düşkün ihtiyarlık gibi haller de cemaate gitmemeyi mubah kılar.

e) Bir Mescidde Cemaatin Tekrarlanması

Belli bir imamı ve cemaati bulunan mahalle mescidinde ezan ve kāmetle birlikte cemaatin tekrarlanması mekruhtur. Çünkü normal şartlarda bir mescidde iki ayrı cemaatin oluşturulması ve bu şekilde namaz kılınması, İslâm'ın öngördüğü genel anlamdaki birliğe aykırı olduğu gibi, özelde cemaat namazıyla sağlanmak istenen cemaat şuuruna da aykırıdır.

Bu anlamı içermemek ve bölünme, parçalanma ve kopma izlenimi uyandırmamak şartıyla ve ikinci defa ezan okumaksızın yeniden cemaat oluşturulup namaz kılınabilir. Her ne kadar, iki üç kişinin bir araya gelip cemaat

oluşturabilecekleri söylenmiş ise de, bu izin mazeret sahiplerinin cemaatle namazın faziletinden mahrum kalmamaları için olup aslolan büyük çoğunlukla birlikte cemaat namazını kılmaktır ve asıl cemaat budur.

f) Cemaatle Namaz Kılmanın Âdâbı

Camiye giderken vakarlı olunması gerekir. Hem gösteriş izlenimi vermemek için hem de vakarın bir gereği olarak koşmadan normal bir şekilde yürünmesi uygun olur. Pek hoş olmamakla birlikte acele yürünebilir. En iyisi, cemaate katılmanın hazırlığını daha önceden yapmak ve ona göre davranmaktır. Müezzin kāmet getirmeye başladığı veya namaza durulduğu sırada camiye gelen kişi, vaktin sünneti de olsa hiçbir nâfile namaz kılmadan hemen cemaate katılmalıdır. Bunun istisnası sadece sabah namazının sünnetidir. İmam selâm vermeden cemaate yetişebileceğini tahmin eden kişinin, sabah namazının sünnetini kılıp sonra imama uyması uygundur.

Öğle veya cuma namazının sünnetine başladıktan sonra cemaatin farza durması veya hatibin minbere çıkması halinde iki rek‘at tamamlanınca selâm verilir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler cemaatle kılınan farzın kaçırılmasından endişe edildiği takdirde nâfile namazın hemen kesilebileceğini söylemişlerdir. Hanefîler'e göre yalnızca bir rek‘at kaçıracağını tahmin eden kimse namazı kesmeyip iki rek‘at kılarak selâm verir; üçüncü rek‘ata başlamış olan kimse de aynı şartla dört rek‘atı tamamlar.

Dört rek‘atlı bir farz namazı tek başına kılmakta olan kimse, cemaatle namaz için kāmet getirildiğinde henüz bir rek‘atı tamamlamamışsa hemen namazını keserek cemaate katılmalıdır; birinci rek‘atın secdesini yapmışsa, bu takdirde ikinci rek‘atı tamamladıktan sonra selâm vermek suretiyle namazını keserek cemaate katılır.

B) İMAMLIK

Fıkıh literatüründe imamlık (imâmet) terimi, hem devlet başkanlığını hem de namaz imamlığını ifade eder. Bu iki farklı konumu ayırmak için, devlet başkanlığına büyük imâmet anlamında "imâmet-i kübrâ", namaz imamlığına da küçük imâmet anlamında " imâmet-i suğrâ" denilmiştir. İlmihal dilinde ise imâmet terimi namaz imamlığını ifade eder.

a) İmamlığın Şartları

İmamın ergin (bâliğ), belli bir aklî olgunluk düzeyine ulaşmış (âkıl) ve tabii ki müslüman olması şarttır. Küfrü gerektirecek bir inancı bulunan, bid'at ve dalalet ehlinin arkasında namaz kılınmaz.

İmam olacak kişinin erkek olması şart görülmüştür. Kadın, erkeklere imam olamaz. Bununla birlikte kendi aralarında cemaatle namaz kılmak istediklerinde içlerinden biri imam olabilir. Yine bir cenaze namazında sadece kadınlar bulunuyorsa, bu takdirde içlerinden biri imam olup cenaze namazını kıldırır.

İmamlık yapabilmek için namaz sahih olacak kadar Kur'an'ı ezbere okuyabilmek (kıraat) şart olduğu gibi özürlü olmayıp sağlam olmak ve namazın sıhhat şartlarından birini yitirmiş olmamak da şarttır. Özürlü olan kimse, özürsüze imam olamayacağı gibi, necâsetten tahâret şartını veya setr-i avret şartını yerine getirmemiş kimse, bu şartları yerine getirmiş olan kişiye imam olamaz.

İmamlığa Ehil Olma Sıralaması

Geleneksel olarak İslâm toplumlarında, namaz da dahil olmak üzere birçok konuda insanlara önderlik etmek yöneticilere ait kabul edildiği için namaz imamlığı da teorik olarak onlara bırakılmış ve bu bakımdan kitaplarımızda imamlığa en lâyık kişiler sıralanırken en başta o bölgenin üst düzey yöneticileri sayılmıştır. Bu sıralama şimdiki idarî yapıya göre yapılacak olursa imâmete en lâyık kişiler vali, kaymakam, emniyet müdürü ve hâkimler olur. Fakat günümüzde artık, imamlık ve müezzinlik bir meslek haline geldiği için, mülkî âmirlerin sembolik öncelikleri devam etmekle birlikte, camide namazı artık o caminin resmî görevlisi olan imam, o yoksa müezzin kıldırmaktadır.

Cami dışında veya görevlisi olmayan bir mescidde namaz kılınacaksa bu takdirde imamlığa kimin geçeceğini belirlemek için bazı nitelikler aranabilir. Bir evde cemaat yapılacaksa evin sahibi veya onun izin verdiği kişi imam olur. Bunun dışında şöyle bir sıra takip edilebilir: Namaz hükümlerini en iyi bilip Kur'an'ı daha güzel okuyan, daha müttaki olan, yaşça büyük olan, ahlâkça daha üstün olan, daha yakışıklı olan, sesi daha güzel olan, elbisesi daha temiz olan, insanlar arasında itibarı daha fazla olan.

Cahil kişinin, gösterişçinin (mürâi) ve ilim sahibi bile olsa fâsık yani büyük günah işleyen veya küçük günahta ısrar eden kişinin imam olması mekruh görülmüştür.

Daha üstün bir kimse bulunduğu takdirde gözü görmeyenin imâmeti de mekruhtur.

b) İmama Uymanın Geçerlilik Şartları

Cemaatle namaz kılınırken imama uymaya iktidâ, imama uyan kimseye de muktedî denilir. Bir kimsenin imama uymasının fıkhen geçerli (sahih) olabilmesi için bazı şartlar aranır.

1. Muktedî namaza dururken hem namaz kılmaya hem de imama uymaya niyet etmelidir.

2. Muktedî imamdan geride durup, hizasına veya önüne geçmemelidir.

3. Kılınan namazın nevi itibariyle imam muktedîden aşağı olmamalıdır. Nâfile kılan muktedî, farz kılmakta olan imama uyabildiği halde, farz namaz kılan (müfteriz) muktedî, nâfile namaz kılan (müteneffil) imama uyamaz. Hanefîler'e ve Mâlikîler'e göre böyledir. Fakat Şâfiîler'e ve Hanbelîler'e göre farz kılan kişi, nâfile kılana uyabilir. Bunların gerekçelerinden birisi Muâz'ın Hz. Peygamber'in arkasında yatsı namazını kıldıktan sonra, gidip kendi kavmine yatsı namazını kıldırdığına ilişkin rivayettir. Şâfiîler'e göre bir vaktin farz namazını kılmış olan kimse, yeniden başkalarına aynı vakit için imamlık yapabilir. Kendi kıldığı nâfile olur.

Dört rek'atlı bir farzın kazâsı için teşkil edilen cemaatte imam yolcu, muktedî mukim olursa, imam muktedîden durumca daha aşağı olmuş olur. Şöyle ki; iktidâ, ya ilk iki ya son iki rek'atta olacaktır. Birinci şıkka göre ka'de hususunda, ikinci şıkka göre kıraat hususunda, farz kılan nâfile kılana iktidâ etmiş olur.

4. İmam ve muktedî, aynı farzı kılıyor olmalıdır. Meselâ biri öğle namazının farzını kazâ ediyor, öteki ikindi namazının farzını eda ediyor ise veya birisi bugünün öğle namazını, diğeri dünün öğle namazını kazâ ediyor ise birbirlerine uyamazlar.

5. İmam lâhik veya mesbûk olmamalıdır. Yani bir kimse, imama öğle namazının son rek'atında uymuş olsa ve imam selâm verdikten sonra geri kalan üç rek'atı tamamlarken, bu durumdan habersiz birisi gelip kendi başına farz kıldığını zannederek ona uysa sahih olmaz. İktidânın sahih olması için imamın imamlık yapmaya niyet etmesi şart olmadığı için tek başına farz

namaz kıldığı bilinen bir kişiye gidip iktidâ edilebilir. O kişi kendisine uyulduğunu ister farketsin ister farketmesin durum değişmez. Kendine iktidâ edildiğini farkederse sesini biraz yükseltmesi uygun olur. Farz kılmakta olduğunu belli etmek için intikal tekbirlerini yüksek sesle almasında yarar vardır.

6. İmam ile muktedî arasında, kadın saffı bulunursa iktidâ sahih olmaz.

7. İmam ile muktedî arasındaki mesafenin mâkul uzaklıkta olması gerekir. Aksi takdirde meselâ aralarında bir ırmak veya yol bulunması gibi, aşırı uzaklıkta iktidâ sahih olmaz.

Farz dışındaki namazlar binek üzerinde kılınabildiği gibi cemaatle de kılınabilir. Farz olmayan bir namaz cemaatle kılınacaksa, birinin binek üzerinde ötekinin yaya olması veya farklı bineklerde olması durumunda iktidâ sahih olmaz.

8. İmamın intikal tekbirlerini duymaya engel olacak bir perde, duvar bulunmamalıdır. Aradaki duvar, hoparlör ve aradaki aktarıcılar sayesinde imamın intikallerinden haberdar olmayı engellemiyorsa bu takdirde iktidâ konusunda herhangi bir problem olmaz.

9. Bir kimse başka mezhepten birine uyabilir. Onun kendi mezhebindeki şartlara aykırı bir davranış içinde bulunup bulunmadığını araştırması gerekmez. Olağan durum budur. Fakat uyduğu kişide, kendi mezhebine göre abdesti bozan bir durumun ortaya çıktığını bilen kişinin o imama uyması sahih olmaz. Meselâ Şâfiî bir imamın elinin kanadığını gören, daha sonra onun gidip abdest tazelemediğini de yakînen bilen kişinin o imama uyması sahih olmaz. Çünkü kan akması Şâfiî mezhebine göre abdesti bozmaz, fakat Hanefî mezhebine göre bozar. Bu durumu kesin olarak görüp bildikten sonra, ona uyması sahih olmaz. Uyacak kişi bu durumu yakînen bilmiyorsa, tahmine göre davranmayıp uyabilir. İsterse uyulan kişi, Hanefî mezhebine göre abdesti bozan bir şey yapmış olsun.

Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre imamın namazı -kendi mezhebine göre- sahih olursa başka mezhepten olan ve ona uyarak namaz kılan cemaatin de namazı -kendi mezheplerine uymasa bile- sahih olur.

Abdestli kişinin teyemmümlüye; abdest uzuvlarını yıkamış olan kişinin, meselâ mest üzerine veya sargı üzerine meshetmiş olan kişiye; ayakta duranın oturan kişiye iktidâsı da, bunun tersine bir iktidâ da sahihtir. Nâfile kılan farz kılana uyabilir, fakat aksi sahih değildir. İma ile namaz kılan kişiye, kendi durumunda olanlar uyabilirler.

Mukim ile seferînin (yolcu) cemaatle namaz kılmaları câiz olup mukimin imam olması daha uygundur. Yolcunun imam olması halinde, kendisinin seferî olduğunu söylemesi şart olmamakla birlikte, onların yanılmamaları için önceden duyurması iyi olur.

c) Cemaatle Namaza İlişkin Bazı Meseleler

Cemaatle kılınan namazda, imama uymuş kişilerin namazı imamın namazına bağlı olduğu için, imamın namazının bozulması durumunda ona uyanların da namazları bozulur. Dolayısıyla bir rükün veya şartın ihlâli gibi bir sebeple imamın namazı bozulacak olursa imamın o namazı iade etmesi gerektiği gibi cemaatin de iade etmesi gerekir. İmam namazının bozulduğunu farkettiğinde bu durumu cemaate bildirmelidir.

İmama uyan kişi (muktedî), namazdaki fiilleri yaparken imama uygun davranmak durumunda olup bu fiilleri imamla birlikte yapması gerekir. Rükû ve secdede imamdan önce başını kaldıramaz, yine rükû ve secdeye imamdan evvel gidemez.

Kıraati sadece imam yapar. İmamın okuması, cemaatin okuması yerine geçer. İmam okurken cemaat susar ve dinler; açıktan okunan namazlarda Fâtiha'nın bitiminde âmin der; kıraat dışında okunacak zikir ve tesbihleri kendisi okur.

Muktedî rükûda üç kere "Sübhâne rabbiye'l-azîm" ve secdede üç kere "Sübhâne rabbiye'l-a‘lâ" demeden imam başını kaldırırsa, muktedî bunları tamamlamaya çalışmadan başını kaldırır.

Birinci oturuşta muktedî Tahiyyât'ı bitirmeden imam üçüncü rek‘ata kalksa, muktedî isterse Tahiyyât'ı tamamlar, isterse imama uyarak kalkar. Tahiyyât'ı okumak vâcip olduğu gibi imama uygun davranmak da vâciptir. Muktedî bu iki vâcipten hangisini isterse onu yapabilir. Fakat uygun olan imama uyum göstermektir. İmam bayram tekbirlerini, birinci oturuşu, tilâvet ve sehiv secdesini ve kunut duasını okumayı terkederse ona uyanlar da terkeder.

Son oturuşta muktedî Tahiyyât'ı bitirmeden imam selâm verecek olursa, Tahiyyât'ı tamamlayıp sonra selâm verir. Eğer Tahiyyât'ı bitirmiş ve geriye salavat ile dualar kalmışsa bu takdirde imamla beraber selâm vermelidir.

Namazın aslında bulunmayan bir hususta muktedî imama uymaz. Meselâ imam namazda fazladan bir secde daha yapsa veya son oturuşu yaptıktan sonra selâm verecek yerde sehven kalksa bu durumlarda muktedî ona

mütâbaat etmez, yani ona tâbi olmaz ve imamı uyarmak üzere "sübhânallah" der. Eğer imam son oturuştan sonra sehven yaptığı kıyamı secdeye varmadan önce farkedip hemen geri oturursa, birlikte selâm verir ve sehiv secdesi yaparlar. İmam son oturuşta selâm verecek yerde yanlışlıkla kalktığını farketmeyip, kalktığı bu rek'atı secde ile tamamlayacak olursa, muktedî artık imamı beklemeyerek kendisi selâm verir.

Eğer imam son oturuşu unutarak fazla bir rek'ata kalkarsa, muktedî bir müddet bekler ve "sübhânallah" diyerek imamı uyarmaya çalışır. İmam durumu farkedip hemen oturursa ne âlâ; beraberce selâm verip sehiv secdesi yaparlar. Bu durumda muktedî imamı beklemeyerek kendi kendine selâm veremez. Çünkü iktidâ durumunda iken kendi başına hareket etmiş olacağından kıldığı namazın farzlığını iptal etmiş olur. İmam son oturuşu yapmadan kalktığını farketmeyip kalktığı rek'atı secde ile tamamlayacak olursa, imamın namazının farzı son oturuşu terkettiği için fâsid olduğu gibi ona uymuş olanlarınki de aynı şekilde fâsid olur.

Muktedî son oturuşta, Tahiyyât'ı okuduktan sonra, imamın selâmını beklemeden selâm verebilir. Fakat bu davranış, vâcip olan mütâbaatı terketmek anlamına geldiği için böyle yapması mekruh olur.

C) İMAMA UYANIN HALLERİ

Namazı yalnız kılana **münferid**, imama uyarak kılana **muktedî** denilir. İmama uyan kişi (muktedî) için üç ayrı durum söz konusu olabilir. İmama uyan kişi ya "müdrik" ya "lâhik" ya da "mesbûk"tur. Şimdi bunları kısaca açıklayalım.

a) Müdrik

Müdrik "idrak etmiş, yetişmiş, kavuşmuş" gibi anlamlara gelir. İlmihal ıstılahında, namazı tamamen imamla birlikte kılan kimseye **müdrik** denir. İmama en geç birinci rek'atın rükûunda yetişen kimse o rek'ata yetişmiş sayılır ve müdrik adını alır. İftitah tekbirini almış ve imam rükûda iken kendisi rükûa varmış ise o rek'atı tam kılmış sayılır.

Namazı cemaatle kılmanın ecri, tek başına kılmaktan yirmi yedi derece daha fazla olduğu için şu durumlarda tek başına kılınan namaz bırakılarak imama uyulur:

Bir kimse tek başına bir farz namazı kılmaya başladıktan sonra, bulunduğu yerde o farz cemaatle kılınmaya başlansa, tek başına kılan eğer henüz

secdeye varmamış ise namazı hemen keserek imama uyar. Cemaate muhalefet görüntüsü vermemek için böyle davranması müstehap sayılmıştır. Bu durumda selâm vermesine gerek yoktur. Edeben sağ tarafa selâm vermesi uygun olur diyen de vardır. Tek başına kıldığı namazda secdeye varmış ise bakılır: Eğer kıldığı namaz sabah ve akşam namazı ise yine bırakır ve imama uyar. Fakat bunların ikinci rek'atı için secdeye varmış ise, artık bırakmayıp namazı kendisi tamamlar ve selâm verdikten sonra cemaat devam ediyor bile olsa imama uymaz. Çünkü imama uyması halinde, imamla birlikte kılacağı namaz nâfile hükmünde olacaktır. Halbuki, sabah namazının farzından sonra nâfile kılınamadığı gibi, üç rek'atlı bir namaz da nâfile olarak kılınamaz. Eğer başladığı ve ilk rek'atın secdesine vardığı namaz öğle, ikindi ve yatsı namazı gibi dört rek'atlı bir farz ise, bu takdirde kıldığı bir rek'ata bir rek'at daha ilâve eder, teşehhütte bulunur, selâm verip imama uyar. Kendisinin kıldığı iki rek'at namaz nâfile olmuş olur.

Böyle bir namazın üçüncü rek'atında bulunup da henüz secdesine varmamış ise, hemen ayakta veya oturarak selâm verip namazdan çıkar, imama uyar, tek başına kıldığı iki rek'at, nâfile olmuş olur. Fakat bu namazın üçüncü rek'atının secdesini de yapmış bulunursa, artık bunu tamamlar, farzı yerine getirmiş olur. Ancak bu namazı öğle veya yatsı namazı olursa tek başına kıldığı bu farzdan sonra imama yine uyabilir. İmamla kılacağı namaz nâfile olur. Fakat bu durumda ikindi namazı olursa imama uyamaz. Çünkü ikindi namazından sonra nâfile namaz kılmak mekruhtur.

Nâfile bir namaza başlamış olan kimse, yanında cemaatle namaza başlansa, bu nâfileyi iki rek'at olmak üzere kılar, bundan sonra selâm verip cemaate katılır. Üçüncü rek'ata kalkmış ise, onu da dördüncü rek'at ile tamamlamadıkça namazını kesmez. Ancak nâfile namaza başlayan kimse, kılınmaya başlanan bir cenaze namazını kaçırmaktan korkarsa, nâfile namazı hemen bırakır, cenaze namazı için imama uyar, sonra nâfileyi kazâ eder. Çünkü cenaze namazının telâfi imkânı yoktur.

Cemaatle sabah namazının kılındığını gören kimse, cemaate yetişeceğini zannederse hemen sabah namazının sünnetini kılar ve gerek görürse Sübhâneke ile eûzüyü ve sûre ilâvesini bırakarak yalnız Fâtiha ile, rükû ve secdelerde de birer tesbih ile yetinebilir. Bundan sonra imama uyar. Ancak imama yetişeceği kanaatinde olmazsa sünnete başlamayıp imama hemen uyar, artık bu sünneti kazâ da etmez. Eğer sünnete başlamış ise bunu tamamlar.

Öğle, ikindi ve yatsı namazlarının cemaatle kılınmaya başladığını gören kimse, bunların sünnetini kılmadan doğruca imama uyar, sonra öğlenin dört rek'at sünnetini kazâ eder. İkindinin sünnetini ise vaktin kerahati dolayısı ile kazâ edemez. Yatsı namazının dört rek'at ilk sünneti, gayr-i müekked bir sünnet olduğu için dilerse kazâ eder, dilerse etmez.

b) Lâhik

İmamla birlikte namaza başlamasına rağmen, namaz esnasında başına gelen bir durum sebebiyle namaza ara vermek zorunda kalan ve bu sebeple namazın bir kısmını imamla birlikte kılamayan kimseye **lâhik** denir. İmamla birlikte namaza başladığı halde uyku, gaflet, dalgınlık, abdestinin bozulması gibi mazeretler sebebiyle namaza ara vermek durumunda kalan kimse, namaza ara vermesini gerektiren durumun ortadan kalkmasından sonra konuşmadan, dünya işleriyle meşgul olmadan ve şayet abdesti bozulmuşsa, en kısa yoldan yeniden abdest alıp gelerek, bıraktığı yerden namazına devam eder. Şayet imam namazı bitirmişse, bu kişi sanki imamın arkasında namaz kılıyormuş gibi namazını tamamlar. Yani imama uymuş bulunan kimse gibi kıraat etmez, yaklaşık olarak imamın okuyacağı sure kadar bekler. Sadece rükû ve secdedeki tesbihleri, bir de oturuştaki dua ve salavatları okur. Bu arada sehiv secdesini gerektirecek bir iş yapsa, imama uyan kimse kendi hatasından ötürü sehiv secdesi yapmadığı için, kendisi de sehiv secdesi yapmaz. İmam sehiv secdesi yapacak olsa, lâhik olan kimse, imamla kılamadığı kısımları telâfi etmeden imama uymuş ise, bu secdeleri yapmaz ve hemen ayağa kalkıp namazını tamamlar ve imamla birlikte yapamadığı sehiv secdesini namazı tamamladıktan sonra yapar. Seferî bir imama uyan mukim bir kimse de kendisinin tamamladığı kısımlarda, lâhik gibidir.

Lâhik mümkün olursa, önce kaçırdığı rek'atları veya rükünleri kazâ eder, sonra imama tâbi olarak onunla selâm verir. Meselâ imama uyan kimse birinci rek'atın kıyamında uyuyup da imamın secdeye vardığı anda uyansa hemen rükûa varır, sonra secdeye vararak imama yetişir. Lâhik, imama yetişemeyeceğini anlarsa, hemen imama tâbi olur ve yetişemediği rek'at veya rükünleri imam namazdan çıktıktan sonra kazâ eder. Meselâ dördüncü rek'atta iken burnu kanasa saftan ayrılır, namaza aykırı düşecek bir şey ile uğraşmaksızın hemen abdest alır, yetişmiş olduğu yerde imama tâbi olur. İmam selâm vermiş olursa, bu dördüncü rek'atı kendi başına hiçbir şey okumaksızın imamın arkasında kılıyormuş gibi tamamlar. Çünkü lâhik, imamın arkasında namaz kılıyor hükmündedir.

İmama uyanın abdesti üçüncü rek'atta bozulsa abdest aldıktan sonra dördüncü rek'atta imama yetişse, önce kıraatsız olarak üçüncü rek'atı kılar. Bundan sonra imama uyar, onunla dördüncü rek'atı kılarak selâm verir. Fakat imama bu şekilde yetişemeyeceğini anlarsa, hemen imama tâbi olur, imam selâm verince kendisi kalkar, üçüncü rek'atı kıraatsiz olarak kılar ve selâm verir.

Bir kimse yukarıda sayılan mazeretler dışında da lâhik durumuna düşebilir. Meselâ imamla birlikte namaz kılarken imamdan önce rükû veya secdeye varan kimse ya da imamdan önce rükû veya secdeden kalkan kimse yahut da bir veya birkaç rek'atı imamla birlikte kılamayan kimse de imam selâm verdikten sonra tek başına tamamlayacağı kısımlarda lâhik durumundadır.

Bir kimse imama birinci rek'ata yetişemezse, yetişemediği rek'atlar bakımından mesbûk olduğu gibi, yetiştiği rek'atlardan birinde ârız olan durum sebebiyle de lâhik konumuna düşebilir ve böylece bir kişi aynı anda hem lâhik hem mesbûk olmuş olur.

Cemaat sevabından mahrum kalmamak için lâhikin hükümlerini yerine getirmekte yarar olmakla birlikte, bu ayrıntılara dikkat etmekte bazı güçlükler bulunduğu için, bu durumda kalan kimselerin namazlarına yeniden başlayıp kendilerinin kılması daha uygun görülmüştür.

c) Mesbûk

İmama namazın başında değil, birinci rek'atın rükûundan sonra, ikinci, üçüncü veya dördüncü rek'atlarda uyan kimseye **mesbûk** denir. Son rek'atın rükûundan sonra imama uyan kimse bütün rek'atları kaçırmış olur.

Mesbûkun hükmü, kaçırdığı yani imamla birlikte kılamadığı rek'atları kazâya başladıktan sonra, tek başına namaz kılan kimse gibidir. Sübhâneke'yi okur, kıraat için eûzü besmele çeker ve okumaya başlar. Çünkü bu kimse kıraat bakımından namazın baş tarafını kazâ etmektedir. Bu durumda eğer kıraati terkederse namazı fâsid olur.

Sübhâneke duasını okuma yeri, eğer kılınan namaz öğle ve ikindi namazı gibi gizli okunan namaz ise iftitah tekbirinden sonradır. Eğer açıktan okunan namaz ise ve imam kıraat etmekte iken yetişmiş ise, sağlam görüşe göre Sübhâneke'yi okumayıp imamın kıraatini dinler, Sübhâneke'yi kendi kazâ edeceği rek'atlarda okur ve tek başına namaz kılanlarda olduğu gibi Sübhâneke'den sonra eûzü besmele çeker.

Mesbûkla ilgili uygulama örnekleri:

1. Sabah namazının ikinci rek'atında imama uyan mesbûk, tekbir alıp susar, imam ile birlikte son oturuşta yalnız Tahiyyât okur, imam selâm verince kendisi ayağa kalkar, kaçırdığı ilk rek'atı kılmaya başlar. Sübhâneke ve eûzü besmeleden sonra Fâtiha ile bir miktar Kur'an okur, rükû ve secdelerden sonra oturup, Tahiyyât ile Salli-bârik ve Rabbenâ âtinâ dualarını okuyarak selâm verir.

2. Akşam namazının ikinci rek'atında imama uyan kimse de birinci rek'at için bu şekilde hareket eder.

Akşam namazının son rek'atında imama uyan kimse, Sübhâneke'yi okur, imamla beraber o rek'atı kılıp teşehhütte bulunur, bundan sonra kalkar. Sübhâneke'yi okuyup eûzü besmele çeker ve Fâtiha ile bir sûre veya bir miktar âyet okur; rükû ve secdelerden sonra oturur, sadece Tahiyyât okur, sonra Allahü ekber diyerek ayağa kalkar, besmele çekip Fâtiha ile bir sûre veya birkaç âyet okuyarak, rükû ve secdeleri ve son oturuşu yapar ve selâm ile namazdan çıkar. Bu durumda üç defa teşehhütte bulunmuş olur. Bununla birlikte mesbûk, ikinci rek'atın sonunda yanılarak oturmayacak olsa, kendisine sehiv secdesi gerekmez; çünkü bu rek'at bir yönüyle birinci rek'at mesabesindedir.

3. Dört rek'atlı namazın son rek'atında imama uyan kimse imam ile teşehhütte bulunduktan sonra kalkar, Sübhâneke, Fâtiha ve bir sûre okuyup oturur ve Tahiyyât okuduktan sonra kalkar. Geri kalan iki rek'atı tamamlar.

4. Dört rek'atlı namazın üçüncü rek'atında imama yetişen kimse, kendisinin birinci oturuşunu imamın son oturuşuyla birlikte yapar, kalkınca ilk iki rek'atı kaza edeceği için, kendisi bu ilk iki rek'atı nasıl kılacak idiyse öylece kılar.

5. Dört rek'atlı bir namazın ikinci rek'atında imama uyan kimse, üç rek'atı imamla kılmış olur, teşehhüt okuduktan sonra kalkar, kılamadığı ilk rek'atı kılıp oturur ve selâm verir.

İmama ilk rek'atın rükûunda yetişen kimse, mesbûk değil müdrik sayılır. Fakat imama rükûdan sonra yetişen kimse o rek'atı kaçırmış olur ve mesbûk durumuna düşer.

Teşehhüt miktarı oturduktan sonra imam daha selâm vermeden önce mesbûkun ayağa kalkması mekruh sayılmıştır. Ancak abdestinin veya vak-

tin sıkışık olması durumunda mesbûk imamın selâm vermesinden önce kalkıp namazını tamamlayabilir.

Ebû Hanîfe'ye göre, tek başına namaz kılan kimse teşrik tekbirleri ile yükümlü olmadığı halde, mesbûk kurban bayramında teşrik tekbirlerini imam ile birlikte alır, daha sonra ayağa kalkıp kaçırdığı rek'atları tamamlar.

İmam selâm vermeden önce Tahiyyât'ı okuyup bitirmiş olan mesbûk, isterse kelime-i şehâdeti tekrar eder, başka bir görüşe göre ise susar. En doğrusu Tahiyyât'ı yavaş yavaş okumaktır.

İmam dördüncü rek'atta oturup yanlışlıkla beşinci rek'ata kalksa, mesbûkun namazı bu kıyam ile fâsit olur. Fakat dördüncü rek'atta oturmadan beşinci rek'ata kalkmış ise, secdeye varmadıkça mesbûkun namazı bozulmaz.

X. CUMA NAMAZI

Cuma, İslâm dininde çok önemli kabul edilen haftalık toplu ibadet günüdür. Çeşitli hadislerden anlaşıldığına göre cuma günü, daha önce yahudi ve hıristiyanlar için haftalık ibadet günü olarak belirlenmiş, fakat onlar bunu değiştirerek yahudiler cumartesiyi, hıristiyanlar pazarı haftalık toplantı ve ibadet günü kabul etmişler; son olarak cuma günü, müslümanlar için yeniden haftalık ibadet günü kılınmıştır.

Cuma gününün önemine ve haftalık toplu ibadet günü seçilmesinin anlamına ilişkin olarak Hz. Peygamber'den birçok hadis rivayet edilmektedir. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir: *"Güneşin doğduğu en hayırlı gün cumadır; Âdem o gün yaratılmış, o gün cennete girmiş ve o gün cennetten çıkmıştır. Kıyamet de cuma günü kopacaktır"* (Müslim, "Cum'a", 18). Başka bir hadiste bu günde yapılan duaların kabul edileceği bir anın (icâbet saati) bulunduğu haber verilmektedir. Bir rivayete göre Hz. Peygamber *"Ben icâbet saatinin, hangi an olduğunu biliyordum, fakat Kadir gecesi gibi, bu da bana unutturuldu"* (Hâkim, I, 279) buyurmuştur.

Âlimler Hz. Peygamber'in bu ifadesine dayanarak Allah'ın güzel isimleri arasında ism-i a'zamın, ramazanın son on günü içerisinde Kadir gecesinin gizli tutulması gibi icâbet saatinin de gizli tutulduğunu ve bu suretle insanların gün boyu Allah'a yönelmelerinin sağlanmasının hedeflendiğini söylemişlerdir. Yine cuma günü ile ilgili olarak, gerekli temizliği yaptıktan sonra camiye gidip hutbe dinleyen ve namazı kılan kimsenin daha önceki cuma ile

bu cuma arasında işlediği günahların affedileceği belirtilmiş (Buhârî, "Cum'a", 6, 19; Müslim, "Cum'a", 26), bu günü hafife alarak üç cuma namazını terkeden kimsenin kalbinin mühürleneceği bildirilmiştir (Ebû Dâvûd, "Salât", 204). Kurban bayramı arefesinin cumaya rastlaması halinde halk arasında o yıl yapılan haccın, "hacc-ı ekber" (büyük hac) olarak isimlendirilmesi de cumanın önemiyle ilgilidir.

Cuma günü müslümanlar açısından büyük önem taşıdığı ve âdeta bir bayram günü kabul edildiği için, perşembe günü akşamından başlamak üzere maddî ve mânevî temizliğe her zamankinden daha fazla önem vermek gerekir. Bunların başında boy abdesti almak gelir ki cuma günü boy abdesti almak bilginlerin çoğuna göre sünnet, bazılarına göre farzdır. Bunun yanında, cuma günü namaza gelmeden önce tırnak kesme, dişleri temizleme gibi bedenî temizlikler yapmak, temiz elbiseler giymek, başkalarını rahatsız etmeyecek, aksine onların hoşuna gidecek güzel kokular sürmek sünnet olan davranışlardır. Mümin, böyle değerli ve önemli bir günün mânevî havasına girmeli, dua ve tövbesini bu günde saklı olup dua ve tövbelerin kabul edileceği vakit olduğu bildirilen "icâbet saati"ne denk düşürmeye çalışmalı, ayrıca Kur'an okumalı, tezekkür ve tefekkür etmeli, Resûlullah'a salâtü selâm getirmeli ve samimi bir kalp ile yüce Allah'a dua ve istiğfarda bulunmalıdır.

Hutbe okunurken konuşmak, cuma vakti alışveriş yapmak ve cuma günü yolculuğa çıkmak gibi yapılması, cuma namazının terkine yol açabileceği endişesiyle hoş karşılanmayan davranışların hükümleri aşağıda ele alınacaktır.

A) DİNDEKİ YERİ ve HÜKMÜ

Cuma namazı farz-ı ayındır. Farz olduğu, Kitap, Sünnet ve icmâ ile sabittir. Kur'ân-ı Kerîm'in 62. sûresi, cuma namazından bahsettiği için Cuma sûresi olarak adlandırılmıştır. Bu sûrede yüce Allah şöyle buyurmuştur: *"Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağırılınca Allah'ı anmaya (namaza) koşun ve alışverişi bırakın. Eğer bilirseniz, bu sizin için daha hayırlıdır. Namaz kılınınca yeryüzüne yayılın da Allah'ın lutfunu arayın ve Allah'ı çok çok anın ki felah bulasınız"* (el-Cum'a 62/9-10).

Hadis kitaplarında gerek cuma namazının fazileti, gerekse kuvvetli bir farz olduğu ve bu namazı özürsüz olarak terketmenin büyük günah sayıldığı konusunda sahih hadisler bulunmaktadır. *"Allah, önemsemediği için üç cumayı terkeden kimsenin kalbini mühürler"* (Ebû Dâvûd, "Salât", 204; İbn

Mâce, "İkāmetü's-salât", 93; Tirmizî, "Cum'a", 7; Nesâî, "Cum'a", 2) ve *"Birtakım kimseler, ya cuma namazını terketmekten vazgeçerler ya da Allah onların kalplerini mühürler ve artık onlar gafillerden olurlar"* (Müslim, "Cum'a", 12; Nesâî, "Cum'a", 2).

Hz. Peygamber'in cuma namazını ilk defa hicret esnasında, Medine yakınlarındaki Rânûnâ vadisinde Sâlim b. Avf kabilesini ziyaretleri sırasında oradaki namazgâhta kıldırmış olduğu bilginlerce kabul edilmektedir. Öte yandan, kaynaklarda daha hicretten önce Es'ad b. Zürâre'nin Medine'de cuma namazı kıldırdığı kaydedilmektedir. Bu durum karşısında cuma namazının ne zaman farz kılındığı hususunda iki farklı rivayet ve görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisine göre cuma namazı Mekke'de farz kılınmış olmakla birlikte müşriklerin baskıları yüzünden orada kılınamamıştır. Diğer rivayete göre, cuma namazı hicret esnasında farz kılınmıştır ve ilk cumayı Hz. Peygamber Rânûnâ vadisinde kıldırmıştır. Bu rivayeti benimseyenlere göre, Es'ad b. Zürâre'nin cuma namazı kıldırması uygulaması farz değil, nâfile hükmü kapsamındadır.

Bütün müctehidlere göre cuma namazı farz-ı ayın olup, Resûlullah zamanından itibaren farklı görüş açıklanmadığı için, bu hususta icmâ meydana gelmiştir.

Cuma namazı, cuma günü öğle namazı vaktinde kılınan ve farzı iki rek'at olan bir namazdır. Bu namazdan önce hatibin hutbe okuması namazın sıhhat (geçerlilik) şartlarındandır. Cuma namazı o günkü öğle namazının yerini tutar.

B) CUMA NAMAZININ ŞARTLARI

Cuma namazının farz olabilmesi için belli birtakım şartların gerçekleşmiş olması gerekir. Bu şartlar vücûb şartları ve sıhhat şartları olmak üzere iki çeşittir. Vücûb şartları, cuma namazı kılmakla yükümlü olmanın şartlarıdır; sıhhat şartları ise kılınan namazın sahih yani geçerli olmasının şartlarıdır. Sıhhat şartları yerine cuma namazının edasının şartları da denilir.

Aşağıda vücûb şartları ve sıhhat şartları ayrı ayrı sayılıp açıklanacaktır. Ancak, dikkat edilmelidir ki, aşağıda sıhhat şartları arasında sayılacak şeylerden üçü (ki bunlar; a) Vaktin girmiş olması. b) Devlet başkanının hazır bulunması veya izni ve c) Bulunulan yerin şehir veya şehir hükmünde olmasıdır), esasen hem vücûb hem sıhhat şartlarıdır. Zira bu şartları ileri sürenlere göre bunlardan biri bulunmadığında cuma namazı kişiye farz olmayacağı gibi, kılması halinde geçerli de olmaz.

a) Cuma Namazının Vücûb Şartları

Bir kimseye cuma namazının farz olması, o kimsede vakit namazlarının farz olması için aranan şartlardan başka şu şartların da bulunmasına bağlıdır:

1. Erkek olmak

Cuma namazı erkeklere farz olup kadınlara farz değildir. Bu konuda bütün fakihler görüş birliği etmiştir. Fakat kadınlar da camiye gelip cuma namazı kılsalar, bu namazları sahih (geçerli) olur ve artık o gün ayrıca öğle namazı kılmazlar.

Cuma namazı kılmayı emreden âyet genel içerikli olduğu halde kadınların niçin cuma namazı kılmadıkları hatıra gelebilir. Çok fazla teknik ayrıntıya girmeden bir iki nokta üzerinde durarak bu konuya açıklık getirmeye çalışalım. Burada gözden kaçırılmaması gereken hususların başında konunun Arap dilinin özelliği ile ilgisi gelmektedir. Arap dilinde erkek ve kadına yapılan hitap kalıbı birbirinden farklıdır. Kadınlara yapılan hitabın içinde erkeklerin bulunması, dilin yapısı bakımından imkânsızdır. Kadınlara yapılan hitap, sadece ve sadece kadınlara yapılmış bir hitaptır. Buna mukabil, erkeklere yönelik hitabın kapsamına kadınların girip girmediği, yani bu hitabın kadınlara da yönelik olup olamayacağı, dilciler arasında tartışmalı bir konudur.

Kimi dilciler erkeklere yönelik hitabın içerisine kadınların girmediğini, kimileri de girdiğini söylemişlerdir. Dilcilerin bu farklı iki kanaati, usulcülerin, o tür âyetlerin, yani erkeklere yönelik hitap içeren âyetlerin anlaşılmasında ister istemez etkili olmuştur. Kimi usulcüler, erkeklere yönelik hitabın içerisine kadınların dahil olmadığı yönündeki anlayışı kabul etmişler ve âyetleri bu doğrultuda anlamlandırıp, onlardan hüküm çıkarmışlardır. Bu anlayışa göre, erkeklere yönelik hitabın içerisine kadınlar dil kuralları gereği, girmezler. Fakat bazı dil dışı karîneler sebebiyle, erkeklere yönelik hitaba kadınlar da dahil olur. Bu dil dışı karînelerin başında, getirilen hükmün anlamı ve mahiyeti ile bu hükmün içerik bakımından erkek-kadın farkı dikkate alınacak türden olup olmadığı gelmektedir. Bu farklılık, tabii ki bir cinsiyet ayırımından değil, aksine fizikî yapı ile toplumsal statü ve buna bağlı olarak haklar ve sorumluluklar dengesinden kaynaklanan bir farklılıktır.

Kimi usulcüler ise dilcilerin öteki kanaatini esas alarak ve kural olarak, erkekler hitabının içerisine kadınların da girdiğini, fakat cuma namazı gibi bazı konularda, birtakım haricî karîneler ile kadınların hitap kapsamı dışında tutu-

lacağını ileri sürmüşlerdir. Kadınların hitap kapsamı dışına alınmasına gerekçe olan hâricî karîneler cümlesinden olmak üzere, o dönemdeki kadın telakkisi, kadının ailedeki görev ve sorumluluklarına ve cemaat kavramı ve dayanışması içerisinde kadınların yerine ilişkin anlayış gösterilebilir. Her hâlükârda, kadınların cuma namazı kılmakla yükümlü olup olmadıkları meselesi, sonucu bakımından dinî bir mesele olmakla beraber, bu sonuca ulaşmanın başlangıç ve hareket noktası bakımından öncelikle bir dil ve teâmül meselesidir. Bu itibarla, meseleyi tabii zemininin dışına çıkarıp abartmak ve Türkçemizde erkeklere hitap ile kadınlara hitap arasında dilin yapısı bakımından böyle bir ayırımın bulunmayışının sağladığı rahatlıktan yararlanarak "Allah, 'Ey inananlar, cuma için çağrı yapıldığı vakit, zikre yani cuma namazına koşun' diyor, kadınlar da inananlar grubunda olduğuna göre onların da gitmesi gerekir" demek, kolaycılık olması bir yana meseleyi saptırmak anlamına gelir ve bu tutum yarar yerine zarar verir. Belirtmek gerekir ki, dilcilerin ve bağlı olarak usulcülerin görüşlerinden her ikisine göre de, başlangıçtan beri kadınların cuma namazı ile mükellef olmadıkları sonucuna ulaşılmıştır. Hâricî karîneler meselesini tüm detaylarıyla burada açıklamak yerine, bahsedeceğimiz ikinci nokta çerçevesinde ele almak yeterli olacaktır.

Bu meselede dikkate alınması gereken ikinci nokta, Hz. Peygamber'in uygulamasına ve on dört asırlık geleneğin durumuna bakılmasıdır. Hz. Peygamber'in, kadınları cuma namazı kılmakla yükümlü tutup tutmadığının bilinmesi, başlı başına bağlayıcı olmasının yanında, aynı zamanda, belirleyici bir karîne değerine de sahip olacaktır. İlk dönemlere ilişkin bütün literatür, kadınların zaman zaman cuma namazına katıldıklarını, fakat Hz. Peygamber'in kadınları cuma namazı kılmakla yükümlü tutmadığını çok açık ve net bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in cuma namazının kadın, çocuk, hasta ve köle dışında, cemaat içerisinde bulunan her müslümana farz olduğunu bildiren bir sözü de bulunmaktadır (Ebû Dâvûd, I, 280; Hâkim, I, 425). Hz. Peygamber'in bu söz ve uygulaması, kadınların genel hitap içerisinde yer aldığı görüşünü öne sürenler tarafından hâricî bir karîne olarak değerlendirilmiş ve âyetin genel ifadesini daralttığı söylenmiştir.

Öte yandan, on dört asırlık süreç içerisinde, kadınların cuma namazı kılması gerektiğini söyleyen hiçbir âlim çıkmamıştır. Bu durum, kadınların cuma namazı kılmakla yükümlü olmadıkları konusunda bir icmâ gerçekleştiğini göstermektedir. Fakat bizim asıl söylemek istediğimiz böyle bir icmâın bulunması değil, belki ilâve olarak, hiçbir toplumda, hiçbir kültürde ve Sünnî

veya gayr-i Sünnî hiçbir mezhepte farklı bir görüşün ortaya çıkmamış olmasıdır.

Dinin ve dindarlığın simgesi olan ve belli bir biçimsellik hatta sembolizm taşıyan ibadetler, zaman ve zemin değişmesinden etkilenmezler. Bu onların mahiyetinden ileri gelir. Çünkü salt ibadet olan merasimlerin değişmesi, bir anlamda dinin değişmesi, yozlaşması sonucuna götürür. Salt ibadet olmamakla birlikte genel anlamda ibadet içerikli konularda bir ihtiyat payı ile hareket etmek uygun olmakla birlikte, uygulamasında birtakım güçlükler ortaya çıkmışsa veya uygulanması, konuluş espri ve amacıyla çelişir hale gelmişse, bu takdirde özü korumak üzere lüzumlu yeni düzenlemelerin yapılması gerekli hale gelebilir.

Sonuç olarak, kadınların cuma namazı kılması konusunda bir serbestlik vardır; müsait zaman ve zemin bulan kadınlar cuma namazı kılabilirler. Bu durum, dinin onlara tanıdığı bir muafiyettir. Dinî yükümlülükten muafiyetin ayırım olarak algılanmasının yanlışlığı kadar böyle bir ilâve yükümlülüğün kadınlara ne kazandıracağı hususu da üzerinde düşünülmeye değer bir husustur. Fakat cuma namazını kadınlara farz haline getirerek onları cuma namazı kılmaya mecbur etmek, hiçbir sebeple olmasa bile, asırlarca süregelen geleneği gereksiz yere ve haksız olarak hiçe saymak olduğu için yanlıştır ve asılsızdır.

2. Mazeretsiz Olmak

Bazı mazeretler, cuma namazına gitmemeyi mubah kılar ve böyle bir mazereti bulunan kişiye cuma namazı farz olmaz. Fakat böyle kimseler de kendilerine cuma namazı farz olmadığı halde, bu namazı kılarlarsa namazları sahih olur ve artık o gün ayrıca öğle namazı kılmazlar.

Cuma namazına gitmemeyi mubah kılan belli başlı mazeretler şunlardır:

1. Hastalık. Hasta olup cuma namazına gittiği takdirde hastalığının artmasından veya uzamasından korkan kimse cuma namazı kılmakla yükümlü olmaz. Yürümekten âciz durumda bulunan çok yaşlı kimseler de bu konuda hasta hükmündedirler. Cuma namazı için camiye gittiği takdirde hastaya zarar geleceğinden korkan hasta bakıcı için de aynı hüküm geçerlidir. Mikrobik ve bulaşıcı hastalıklara yakalanmış kimseler de cuma namazına gelmeyebilirler.

2. Körlük ve kötürümlük. Kör (âmâ) olan bir kimseye, kendisini camiye götürebilecek biri bulunsa bile, Ebû Hanîfe, Mâlikîler ve Şâfiîler'e göre, cuma namazı farz değildir. Hanbelîler'le, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise,

kendisini camiye götürebilecek biri bulunan âmâya cuma namazı farzdır. Kendisini camiye götürebilecek kimsesi bulunmayan âmâya ise, bütün bilginlere göre cuma namazı farz değildir. Ayakları felç olmuş veya kesilmiş kimselerle yatalak hastalara da cuma namazı farz değildir.

3. Uygun olmayan hava ve yol şartları. Cuma namazına gittiği takdirde kişinin önemli bir zarara veya sıkıntıya uğramasına yol açacak çok şiddetli yağmur bulunması, havanın çok soğuk veya sıcak olması veya yolun aşırı çamurlu olması gibi durumlarda cuma namazı yükümlülüğü düşer.

4. Korku. Cuma namazına gittiği takdirde malı, canı veya namusunun tehlikeye gireceğine dair endişeler taşıyan kimseye de cuma namazı farz değildir.

Cuma namazının farz olması için bu iki şartın (erkeklik ve mazeretsizlik) bulunması gerektiği hususunda fakihler görüş birliği içindedirler. Bundan sonraki şartlarda ise fakihler arasında görüş farklılıklarına rastlanır.

3. Hürriyet

Hür olmayan kimseler yani köle ve esirler, fakihlerin büyük çoğunluğuna göre, cuma namazı ile yükümlü değildir. Esasen bu şartın konulmasının altında, kölelik uygulamasının devam ettiği dönemlerde, kölenin efendisine karşı sorumluluklarını tam ve eksiksiz olarak yerine getirmesi düşüncesi yatar. Cuma namazının kölelere farz olmadığını söyleyen fakihler bu hükmü, kölenin görev ve sorumluluğu konusundaki anlayış üzerine kurmuşlardır. Buna göre köle, tüm zamanını efendisine tahsis etmek durumundadır. Cuma namazı kılmakla yükümlü tutulacak olursa, efendisine karşı görevini aksatmış olacak ve bu sebeple efendisinden azar işitecek ve belki de ceza görecektir. Hz. Peygamber, kölenin cuma namazı kılması gerekmediğini söylerken, toplumda kölelerin statüsü konusundaki hâkim anlayışı dikkate almıştır. Zâhirîler, toplumsal olguyu dikkate almadıkları için, cuma namazı kılmak için hür olma şartını aramamışlardır.

Bu yönüyle düşünüldüğü zaman, hürriyet şartının hangi anlam üzerine getirildiği ve bu şartın hapis yattıkları için hürriyetleri kısıtlama altına alınmış olan kimselerle alâkası olmadığı anlaşılır. Bu bakımdan hapiste olan kişilerin, cuma namazı kılmalarına, fizikî şartlar ve bazı imkânların eksikliği dışında bir engel bulunmamaktadır. Mahpusların cuma namazı kılabilmeleri için fizikî şartların hazırlanması ve gerekli düzenlemenin yapılması istenebilir. Cuma namazının kılınacağı yerin herkese açık olması (izn-i âm) şartı, özel durumundan dolayı hapishaneyi içine almaz.

4. İkāmet

Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre cuma namazının vâcip olması için, kişinin cuma namazı kılınan yerde ikāmet ediyor olması gerekir. Bu bakımdan cuma namazı dinen yolcu sayılan (seferî) kimselere farz değildir. Zührî ve İbrâhim Nehaî gibi bazı müctehidlere göre yolcu seyir halindeyken değil de, cuma namazı kılınan yerde konaklamış halde iken, orada kaldığı sürece cuma namazı kılmakla yükümlüdür. Zâhirîler'e göre ise cuma namazı yolculara da farzdır.

b) Cuma Namazının Sıhhat Şartları

1. Vakit

Cuma namazı, Hanbelîler'in dışındaki müctehidlere göre, cuma günü öğle namazı vaktinde kılınır; öğle namazının vaktinden önce veya sonra kılınması sahih değildir. Hanbelîler'e göre ise cuma namazı, cuma günü, güneşin bir mızrak boyu yükselmesinden itibaren öğle namazının vakti çıkıncaya kadar kılınabilir.

2. Cemaat

Cuma namazı ancak cemaatle kılınan bir namaz olup münferiden, yani tek başına kılınamaz. Bunun yanı sıra diğer farz namazlarda imamla birlikte bir kişinin bulunması cemaat için yeterli olduğu halde, cuma namazında cemaat olabilmek için daha fazla kişinin bulunması, yani cemaati oluşturanların belli bir sayının altında olmaması gerekir. Cuma namazı kılabilmek için gerekli asgari sayının kaç olduğu hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefî mezhebinde, İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre, cuma namazı için imamın dışında en az üç kişinin daha bulunması şarttır. Bunlar yolcu veya hasta da olsalar bu şart yerine gelmiş sayılır. İmam Ebû Yûsuf'a göre ise, imamın dışında en az iki kişinin bulunması gerekir.

Cuma namazının geçerli olması için, cemaatin sayısı, İmam Ebû Hanîfe'ye göre en azından birinci rek'atın secdesine kadar aranılan asgari sayının altına düşmemeli, hiç değilse bu süre içinde imamla birlikte hazır olunmalıdır. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre iftitah tekbiri alınıncaya kadar, Züfer'e göre ise ikinci rek'attan sonra teşehhüt miktarı oturuncaya kadar hazır bulunulmalıdır. Cemaati oluşturan kişiler daha önce dağılırlarsa cuma namazı geçersiz olur, yeni baştan öğle namazını kılmak gerekir.

Şâfiî'ye göre ise, bir yerde cuma namazı kılabilmek için akıllı (âkıl), bulûğa ermiş (ergen, bâliğ), hür, erkek, mukim ve oraya yerleşmiş olan en az kırk yükümlünün bulunması şarttır. Buna göre, bir yerde kırk kişi bulunsa da, bu kırk kişiden bir kısmı köle, kadın veya yolcu olsa, ya da ticaret veya öğrenim görme gibi bir amaçla orada bulunuyor olsalar, bu kimselerden oluşan kırk kişiyle cuma namazı kılınamaz. Ayrıca, bu kırk kişinin hepsi veya bir kısmı, yazın veya kışın ya da her iki mevsimde göç eden göçebelerden oluşuyorsa, bu durumda da, cuma namazı eda edilemez. Hatta bu kırk kişinin içinde Fâtiha sûresini okuyamayan bir ümmî bulunsa bu kimse sayıdan düşürülür ve bu durumda sayı kırktan aşağıya indiği için, bu kimselerle de cuma namazı sahih olmaz. Ancak Fâtiha sûresini okumayı öğrenmek için gayret gösterdiği halde bunu henüz başaramamış kimseler sayıya dahil edilir. Cuma namazını kıldıran kişinin yolcu olması durumunda, kendi dışında kırk kişinin bulunması gerekir. Ayrıca, bu mezhebe göre, namazın herhangi bir bölümünde veya hutbe esnasında sayı kırktan aşağıya düşerse namaz fâsid olur. Hanbelîler'in görüşü de genel hatlarıyla Şâfiî mezhebinin görüşü gibidir.

Mâlikî mezhebinde meşhur ve tercih edilen görüşe göre, cuma namazı için cemaatin imamdan başka en az on iki kişi olması şarttır. Ancak İmam Mâlik'ten bu konuda kesin bir sayı belirlemeksizin, kırk kişiden az sayıda olan bir cemaatle cuma namazı kılınabilirse de üç dört kişi gibi az bir sayı ile kılınamayacağı yönünde bir görüş de nakledilmektedir. Mâlikîler'e göre cuma namazında imamın mukim olması şarttır.

Bu görüşlerin dışında, Taberî'nin cuma namazı için imamdan başka bir kişinin bulunmasının yeterli olacağına dair bir görüşü olduğu gibi, bu sayıyı en az dört, yedi, dokuz, yirmi, otuz ve seksen olarak belirleyen ictihadlar da bulunmaktadır.

3. Şehir

İslâm bilginleri cuma namazı kılınacak yerin şehir veya şehir hükmünde bir yerleşim birimi olmasını şart koşmuşlardır. Fakat gerek bu şartın ayrıntıları konusunda gerekse bir yerleşim biriminde birden fazla yerde cuma namazı kılınıp kılınamayacağı hususunda görüş ayrılıkları vardır.

Hanefîler'e göre, cuma namazı kılınacak yerleşim biriminin şehir veya şehir hükmünde bir yer olması ya da böyle bir yerin civarında bulunması gerekir. Bir yerleşim biriminin hangi durumda şehir hükmünde sayılacağı hususunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Hanefî mezhebinde fetvaya esas

olan (müftâ bih) görüşe göre bu kriter "en büyük camisi orada cuma namazı ile yükümlü bulunanları alamayacak kadar nüfusa sahip olma" şeklinde belirlenmiştir. Bazı yazarlarca bu kriter, bir yöneticisi olan yerleşim birimi olarak ifade edilmiştir. Şehrin civarı ifadesiyle de bu şartlardaki yerleşim birimlerinin yakınlarında bulunan mezarlık, atış alanları ve çeşitli gayelerle toplanmak için hazırlanan sahalar ve bu uzaklıktaki yerler kastedilmektedir.

Kaynaklarda geçen bu şehir ifadesinin günümüzde, büyük veya küçük yerleşim birimi olarak anlaşılması gerektiği, bu bakımdan farzı eda edecek sayıda cemaatin yerleşik bulunduğu köy, belde gibi tüm birimlerde cuma namazının kılınabileceği bilginlerce kabul edilmektedir.

Mâlikîler'e göre cuma namazı kılınacak yerin, insanların devamlı oturdukları şehir, köy vb. bir yerleşim birimi veya buraların civarında bir yer olması gerekir. Bu bakımdan çadır vb. barınaklardan oluşan ve geçici olarak oturulan yerlerde cuma namazı kılınamaz. Mâlikîler ayrıca, cuma namazı kılınacak yerde cami bulunmasını da şart koşmuşlardır.

Şâfiîler'e göre de, cuma namazının insanların devamlı olarak oturdukları bir şehir veya köyün sınırları içinde kılınması gerekir. Çölde veya çadırlarda yaşayanlar, yani belli bir yerleşim birimi içinde oturmayanlar sayıca ne kadar çok olurlarsa olsunlar orada cuma namazı kılamazlar.

Hanbelîler'e göre ise, cuma namazının kılınabileceği yerin en az kırk kişinin devamlı olarak oturduğu yer olması şarttır.

4. Cami

Bir yerleşim biriminde birden fazla yerde cuma namazı kılınıp kılınamayacağı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bütün mezhepler bir şehirde kılınan cuma namazının mümkün olduğunca bir tek camide kılınması gerektiği üzerinde durmuşlardır. Cuma, toplanma, bir araya gelme gibi anlamlar içerdiğinden, bu şart da esasen toplanma, bir araya gelme ve bu suretle birlik ve bütünlük oluşturma esprisiyle ilgilidir. Bu espriyi her zaman canlı tutmak gerekmekle birlikte, günümüzde çok büyük sayılarda insanların yaşadığı şehirler göz önüne alındığında, cuma namazını bir veya birkaç yerde kılmayı söz konusu etmek, hem bu büyüklükte cami olamayacağı için hem de ulaşım şartları açısından, mümkün ve anlamlı değildir.

Bu konuda Hanefî mezhebinin ve öteki mezheplerin görüşleri genel hatlarıyla şöyledir:

Ebû Hanîfe'den bu konuda nakledilen iki görüşten birine göre bir şehirde yalnız bir yerde cuma namazı kılınabilir; diğerine göre ise bir şehirde birden fazla yerde cuma namazı kılınabilir. İmam Muhammed bunlardan ikincisini benimsemiştir. Ebû Yûsuf'a göre ise, şehrin ortasından nehir geçip de şehri ikiye bölüyorsa veya şehir zayıf ve yaşlı kimselerin cuma kılınan camiye gelmelerini zorlaştıracak ölçüde büyük ise bir şehirde iki yerde cuma namazı kılınabilir; bu durumlar söz konusu değilse sadece bir yerde kılınır.

Hanefî mezhebinde fetvaya esas olan ve kuvvetli bulunan görüş, bir şehirde birden fazla cami bulunması halinde bütün camilerde cuma namazı kılınmasına cevaz veren görüştür; ki bu zaten, Ebû Hanîfe'den nakledilen iki görüşten biri ve aynı zamanda İmam Muhammed'in görüşüdür.

Şâfiîler'e göre, bir şehirde birden fazla cami bulunsa bile, birden fazla yerde kılmayı zorunlu kılan sebepler olmadıkça sadece bir camide cuma namazı kılınır; böyle bir sebep yokken, birden fazla camide cuma namazı kılınsa, sadece namaza ilk başlayanların cuma namazları sahih olur, diğerlerininki sahih olmaz. Bu durumda diğerlerinin sonradan öğle namazı kılmaları gerekir. Ancak, şehrin çok büyük olması sebebiyle, cuma namazı için herkesin bir yere toplanması çok zor olursa veya güvenlik, sağlık vb. konularda ciddi endişeler bulunması sebebiyle bir yerde toplanılmasında sakınca varsa, ihtiyaç durumuna göre, bir şehirde birden fazla yerde cuma namazı kılınabilir. Bu tür sebeplerden dolayı, bir şehirde birden fazla yerde cuma namazı kılınırsa, buralarda cuma namazı kılanların ayrıca öğle namazı kılmaları gerekmez.

Mâlikîler'deki tercih edilen görüşe göre de, Şâfiî mezhebinde olduğu gibi, birden fazla yerde kılmayı zorunlu kılan sebepler olmadıkça, bir şehirde sadece bir yerde cuma namazı kılınır. Böyle bir sebep olmadığı halde bir beldede birden fazla camide cuma namazı kılınsa sadece o beldedeki en eski camide (öteden beri o beldede cuma namazının kılınageldiği camide) kılanların cuma namazları sahih olur.

Hanbelîler'e göre de, zorlayıcı sebepler yoksa, bir şehirde sadece bir yerde cuma namazı kılınır. Bir cami yeterli olduğu halde iki camide, iki cami yeterli olduğu halde üçüncü camide cuma namazı kılınamaz. Hanbelîler'e göre ihtiyaç bulunmadığı halde, birden fazla yerde cuma namazı kılınsa, bu durumda sadece devlet başkanı veya temsilcisinin kıldırdığı cuma namazı sahih olur; bu durumda, cuma namazını önce veya sonra kılmak önemli değildir.

5. İzin

Hanefîler, cuma namazını devlet başkanı veya temsilcisinin ya da bunlar tarafından yetkili kılınan bir kişinin kıldırması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Hanefîler'in dışındaki diğer mezhepler cuma namazının geçerliliği için bu şartı aramazlar. Ancak Hanefîler'in dışındaki bazı bilginlere göre de, bazı durumlarda meselâ zorunlu olmadığı halde birden fazla yerde cuma namazı kılınması durumunda sadece devlet başkanı veya temsilcisinin kıldırdığı cuma namazı sahihtir. Bir camide cuma namazı kıldırması için kendisine yetki verilen kimse, o camide cuma namazını kendisi kıldırabileceği gibi bir başkasına da kıldırtabilir. Namaz için verilen izin hutbe için de geçerlidir.

Cuma namazı, Hulefâ-yi Râşidîn döneminden hemen sonra siyasî bir içerik kazanmaya başlamıştır. Bazı yörelerde ve dönemlerde, hutbelerde Ali'ye, bazı dönemlerde veya yerlerde de Muâviye'ye lânet okunduğu görülmüş; hutbe bir anlamda, siyasî kanaatin ve hangi tarafta olunduğunun göstergesi haline gelmiştir. İleriki zamanlarda ise hutbenin biri adına okunması, onun isyan bayrağını çektiği ve siyasî bağımsızlığını ilân ettiği anlamına gelmeye başlamış, dolayısıyla hutbe ve cuma namazı âdeta siyasî bir sembol olmuştur. Tarih kitaplarında, adına hutbe okutmak veya adına hutbe okunmak şeklinde yer alan ifadeler de cuma namazının zaman içerisinde siyasal bir içerik kazandığını göstermektedir. Özellikle Abbâsîler'den itibaren resmî veya yarı resmî mezhep durumunda olan Hanefî mezhebinin âlimleri ister istemez bu siyasî konjonktürden etkilenmişler ve cuma namazı için daha önce bulunmayan birtakım şartlar ileri sürmek durumunda kalmışlardır. Dolayısıyla cuma namazı kılmak için devlet başkanının izninin aranması şartı eski siyasî içeriğini kaybetmiş olduğu için, günümüzde bu şartı aramaya gerek kalmamıştır. Öte yandan, bu şartın hâlâ geçerliliğini koruduğu düşünülse bile, bir ülkede camilerin yapılmasına izin verilmesi, imamların maaşlarının devlet tarafından ödenmesi ve bu işler için kamusal bir örgütlenmenin mevcut olması, cuma namazının kılınması için de izin sayılır ve şart yerine gelmiş olur.

Sonraki Hanefî fıkıhçılar, devlet başkanının veya izninin bulunmaması durumunda bir cemaat teşkil edebilen müslümanların, aralarından birine cuma imamlığı selâhiyeti vererek bu namazı kılabileceklerine fetva vermişlerdir.

Cuma kılınan yerin herkese açık olması anlamında genel izin de (izn-i âm), bazı kitaplarda ayrı bir şart olarak değerlendirilmekle birlikte, bir anlamda devlet başkanının izni kapsamında yer alır.

Hanefîler'e göre, bir yerde cuma namazı kılınabilmesi için, o yerde cuma namazı kılınmasına, yetkili kimse tarafından herkese açık olmak üzere izin verilmesi şarttır. Buna göre, belli bir yerde bulunan kimseler, cuma namazı kılınmasına izin verilmiş camide, sadece belirli kimseler girmek kaydıyla cuma namazı kılamazlar. Ancak başka kimselerin de girmesine müsaade edildiği halde, başka kimseler gelmese ve sadece oradaki kimseler kılsalar, cuma namazları sahih olur.

Güvenlik ve gizliliğin korunması gibi sebeplerle herkese açık olmayan yerlerde bulunan cemaat cuma namazı kılabilir. Burada izn-i âm şartı zaruret sebebiyle kalkmış olur.

6. Hutbe

Cuma namazının sıhhat şartlarından birisinin de hutbe olduğu hususunda fakihler görüş birliği içindedirler. Ancak cuma namazının sıhhat şartlarından olan hutbenin rükünleri ve geçerlilik şartları konusunda mezhepler arasında görüş farklılıkları vardır.

Hutbe, birilerine hitap etmek, bir şeyler söylemek demektir. Haftada bir gün bir mekânda toplanmış olan müminlerin başta dinî konular olmak üzere, onların hayatlarını kolaylaştıracak, ilişkilerini uyumlu hale getirecek her konuda aydınlatılması için hutbe bir vesile ve bir fırsattır. Hutbe esasen bu amacı gerçekleştirmek için düşünülmüştür; bu sebeple cemaatin bilip anladığı bir dille irad edilir.

Cuma namazının bir parçasını teşkil eden hutbenin varlığı, fıkhen geçerliliği veya en güzel şekilde ifası için bazı şartlar aranır. Bunlar ilmihal dilinde hutbenin rükünleri, şartları ve sünnetleri olarak anılır.

aa) Hutbenin Rüknü

Ebû Hanîfe'ye göre hutbenin rüknü yani temel unsuru Allah'ı zikretmekten ibaret olduğu için, hutbe niyetiyle "elhamdülillah" veya "sübhânallâh" veya "lâ ilâhe illallah" demek suretiyle hutbe yerine getirilmiş olur. Fakat bu kadarla yetinilmesi mekruhtur. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise hutbenin rüknü, hutbe denilecek miktarda bir zikirden ibarettir ki, bu zikrin uzunluğunun da en az teşehhüd miktarı kadar yani Tahiyyât duası kadar olması gerekir.

İmam Mâlik'e göre hutbenin rüknü, müminlere hitaben müjdeli veya sakındırıcı ifade taşımasıdır.

İmam Şâfiî'ye göre ise hutbenin beş rüknü vardır. Bu rükünler şunlardır: 1. Her iki hutbede (hutbenin her iki bölümünde) Allah'a hamdetmek. 2. Her iki hutbede Peygamberimiz'e salavat getirmek. 3. Her iki hutbede takvâyı tavsiye etmek. 4. Hutbelerden birinde bir âyet okumak (âyetin birinci hutbede okunması efdaldir). 5. İkinci hutbede müminlere dua etmek. Hanbelîler'e göre ise hutbenin rükünleri, sonuncu hariç, Şâfiîler'deki ile aynıdır.

bb) Hutbenin Şartları

Hanefîler'e göre cuma namazı hutbesinin sahih olabilmesi için şu şartların bulunması gerekir:

1. Vakit içinde okunması. 2. Namazdan önce olması. 3. Hutbe niyetiyle okunması. 4. Cemaatin huzurunda irad edilmesi. Son şartın yerine gelmiş olması için, kendisiyle cuma sahih olan en az bir kişinin bulunması gerekir. Her ne kadar Hanefî mezhebinde hutbenin sıhhati için cemaatin şart olmadığına dair bir görüş mevcut ise de, mezhepte daha doğru kabul edilen görüş, bir kişi bile olsa cemaatin huzurunda okunmasının gerektiği şeklindedir ve bunun kendisiyle cuma namazı sahih olabilecek bir kişi olması da şarttır. Ancak, hutbenin sıhhati için cemaatin işitmesi şart olmayıp sadece hazır bulunması yeterlidir. 5. Hutbe ile namaz arasının, yiyip içmek gibi namaz ve hutbe ile bağdaşmayan bir şeyle kesilip ayrılmaması.

Hatibin hadesten tahâret ve setr-i avret şartlarını taşıyor olması ve hutbeyi ayakta okuması şart değildir. Fakat bunlara riayet edilmesi gerekir. Çünkü bunlar, kabul edilen görüşe göre sünnet olmakla birlikte bunların vâcip olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır.

Hanefîler'e göre cuma hutbesinin Arapça olması şart değildir.

Mâlikîler'e göre ise cuma namazı hutbesinin geçerli olmasının şartları şunlardır: 1. Hatibin ayakta olması. 2. Her iki hutbenin de öğle vakti girdikten sonra irad edilmesi. 3. Her iki hutbenin de hutbe olarak nitelendirilebilecek içerikte olması. 4. Mescidin içinde irad edilmesi. 5. Namazdan önce olması. 6. En az on iki kişilik bir cemaatin huzurunda olması. 7. Açıktan okunması. 8. Arapça olması. 9. Hutbelerin arasına ve hutbe ile namaz arasına başka bir meşguliyetin sokulmaması. Mâlikîler'e göre de hatibin abdestli olması şart olmadığı gibi hutbede niyet de şart değildir.

Şâfiîler'e göre cuma namazı hutbesinin sahih olabilmesi için gerekli şartlar da şunlardır: 1. Hutbenin beş rüknünden her birinin Arapça olması. 2. Öğle vakti içinde olması. 3. Hatibin, gücü yetiyorsa hutbeleri ayakta

okuması. 4. Bir mazereti yoksa iki hutbe arasında oturması. 5. İki hutbenin rükünlerini en az kırk kişinin dinlemesi. 6. Hutbenin namazdan önce okunması ve gerek hutbelerin arasına gerekse hutbe ile namazın arasına başka bir meşguliyetin katılmaması. 7. Hatibin hadesten ve necâsetten temiz olması. 8. Hatibin setr-i avrete riayet etmesi. 9. Hatibin erkek olması. 10. Hatibin kırk kişinin duyabileceği şekilde sesini yükseltmesi. 11. Hatibin imamlığının sahih olması. 12. Hatibin namazın farz ve sünnetlerini birbirinden ayıracak kadar bilgi sahibi olması, hiç değilse farzı sünnet olarak bilmemesi. Şâfiîler'e göre de hutbe için niyet şart değildir.

cc) Hutbenin Sünnetleri

1. Hatibin, hutbe için minbere kolayca ve kimseye eziyet etmeden çıkabilmesi için minbere yakın bir yerde bulunması, cumanın ilk sünnetini minberin önünde kılması. Böyle yapmaması yani mihrapta veya minbere uzak bir yerde kılması mekruhtur.

2. Hatibin minbere çıktıktan sonra cemaate dönük olarak oturması ve okunacak ezanı bu şekilde dinlemesi.

3. Ezanın, hatibin huzurunda okunması.

4. Hatibin ezandan sonra kalkıp, her iki hutbeyi ayakta okuması. Hutbenin ayakta okunmasının vâcip olduğu yönünde de görüş bulunmaktadır.

5. Hutbe okurken hatibin yüzünün cemaate dönük olması.

6. Hutbeye gizlice eûzü çektikten sonra sesli olarak Allah'a hamd ve sena ile başlaması.

7. Kelime-i şehâdet okuması ve Hz. Peygamber'e salavat getirmesi.

8. Müslümanlara nasihatte bulunması.

9. Eûzü ile Kur'an'dan bir âyet okuması.

10. Hutbeyi iki bölüm halinde yapması ve iki hutbe arasında kısa bir süre, ortalama üç âyet okuyacak kadar oturması.

11. İkinci hutbeye de birincide olduğu gibi Allah'a hamd ederek ve Hz. Peygamber'e salavat getirerek başlaması.

12. İkinci hutbede müminleri af ve mağfiret etmesi, onlara afiyet ve esenlik vermesi ve onları muzaffer kılması için Allah'a dua etmesi.

13. İkinci hutbeyi birinciye göre daha alçak sesle okuması.

14. Hutbeyi kısa tutması.

15. Hutbeyi cemaatin işitebileceği bir sesle okuması.

16. Abdestli olması ve avret yerleri örtülü bulunması. Bunların vâcip olduğu da söylenmiştir.

17. Hutbeden sonra namaz için kāmet getirilmesi.
18. Cuma namazını hutbe okuyan kişinin kıldırması.

Hanefîler'in hutbenin sünnetleri olarak kabul ettiği birçok husus Şafiîler'de hutbenin sahih olmasının şartı olarak görülür.

dd) Hutbenin Mekruhları

Hutbenin sünnetlerini terketmek mekruhtur. Ayrıca, hutbe okunurken konuşmak ve konuşan birini konuşmaması için uyarmak tahrîmen mekruhtur. Hatta hatip ile cemaatin dinî meselelerde soru-cevap şeklindeki konuşması dahi -Hz. Peygamber'den bu yönde bazı uygulamalar rivayet edilmekle birlikte- cami disiplinini bozacağı gerekçesiyle hoş karşılanmamıştır. Hutbe dinleyenlerin sağa sola bakmaları, selâm verip almaları da mekruhtur. Hatta Hz. Peygamber'in adı anıldığı zaman ya sessiz kalmalı ya da içinden salâtü selâm etmelidir. Hutbe esnasında namaz kılmak dahi mekruhtur.

C) CUMA NAMAZININ KILINIŞI

Cuma günü öğle vaktinde ezan okunur (dış ezan). Camiye girince vakit uygunsa iki rek'at tahiyyetü'l-mescid, ardından dört rek'at sünnet kılınır. Bu, cumanın ilk sünnetidir. Hatip minbere çıkmadığı sürece bu namazlar kılınabilir. Ama hatip minbere çıkmış ise, onu dinlemek daha uygundur. Sonra cami içinde bir ezan daha okunur (iç ezan), arkasından minberde imam, cemaate hutbe okur. Bu hutbeden sonra kāmet getirilerek cuma namazının iki rek'at farzı cemaat halinde kılınır ve imam açıktan okur. Bundan sonra dört rek'at sünnet kılınır. Bu dört rek'at, cumanın son sünnetidir.

Burada yeri gelmişken cuma namazının farz ve sünnetlerinden sonra kılınan dört rek'atlık "zuhr-i ahîr" namazı ve onun devamında "vaktin sünneti" adıyla kılının iki rek'atlık namaz hakkında bilgi verilecek, bundan sonra da cuma namazının vaktiyle ve cuma namazıyla ilgili bazı fıkhî meselelere temasla konu tamamlanacaktır.

1. Zuhr-i Ahîr Namazı. Esasen cuma namazının farzından sonra kılınan sünnet namazın kaç rek'at olduğu konusunda farklı rivayetler ve buna bağlı olarak farklı görüşler bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre cumanın farzından sonra tek selâmla dört, Şâfiî'ye göre iki selâmla dört, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre dört artı iki (toplam altı) rek'at nâfile kılınır. Bazı âlimler, cumanın farzından sonra kılınacak sünnetin eğer camide kılınacaksa dört,

cami dışında bir yerde kılınacak ise iki rek'at kılınmasının uygun olacağını söylemişlerdir.

Zuhr-i ahîr namazı, son öğle namazı demektir. Cuma namazı, öğle namazının vaktinde kılınıp, onun yerini tuttuğuna göre, ayrıca bir "son öğle namazı" kılmanın anlamı nedir?

Esasen Hz. Peygamber'den ve ilk dönemlerden gelen rivayetler arasında zuhr-i ahîr diye bir namaz yoktur. Bu namaz, cumanın sıhhat şartlarının, özellikle cuma namazının bir bölgede bir tek camide kılınması şartının şehirlerin nüfusunun artması sebebiyle gerçekleşmemesi, dolayısıyla bir şehirde birkaç yerde namaz kılma mecburiyetinin ortaya çıkmasıyla birlikte gündeme gelmiş bir namazdır. Bunun anlamı şudur: Cumanın her yerleşim biriminde tek bir camide kılınması namazın sahih olması için şart görüldüğü takdirde, bir şehirde sadece bir camide cuma namazı kılmanın da artık imkânsız hale geldiği göz önünde bulundurulursa, bir şehirde birkaç camide kılınan namazlardan sadece birinin sahih, ötekilerin bâtıl olması kaçınılmaz olur. Cuma namazı bâtıl olan kişilerin de öğle namazını kılmaları gerekir. Hangisinin sahih, hangilerinin bâtıl olduğu bilinmediğine göre, hepsinin ihtiyaten yeniden öğle namazı kılması en uygun çözümdür. İşte bu son öğle namazı, böyle bir ihtiyatın hatta kaygının ürünü olup o günün öğle namazını kurtarma düşüncesiyle kılınmaktadır. Fakat, bu tedbirin kaynağı olan kaygı ve var sayıma mahal yoktur. Çünkü cuma namazının bir camide kılınması, cumanın anlamına uygun olmakla birlikte, nüfusu milyonlara ulaşan büyük şehirlerin ortaya çıktığı günümüzde bu şartın yerine getirilmesi mümkün değildir. Fakihlerin böyle bir şart ileri sürmüş olmasını kendi dönemlerindeki şartlarla irtibatlandırmak gerekir. Dolayısıyla İmam Muhammed'in görüşüne uyularak, izdiham olsun olmasın bir şehirde birden fazla camide cuma namazı kılınabileceğinin tercih edilmesi kaçınılmazdır. Nitekim sonraki Hanefî fıkıhçılar da bu ictihadı fetvaya esas almışlardır. Böyle olunca, her bir camide kılınan cuma namazının ayrı ayrı sahih olması, bu yönden aralarında bir fark gözetilmemesi esas olup cuma namazı kılanların ayrıca son öğle namazı (zuhr-i ahîr) kılmaları gerekmez. Son öğle namazının niyetinde ve gerekçesinde "cumanın sahih olmadığı" kaygısı vardır. Halbuki yukarıda sayılan şartlar yerine getirilerek kılınan cuma namazı sahih bir namaz sayılacağından, bunu telâfi maksadıyla ikinci bir namazın kılınması gereksiz olduğu gibi böyle bir telâfi niyeti de doğru değildir.

2. Cuma Vakti ve Cuma Namazıyla İlgili Bazı Meseleler. Hanefî mezhebine göre cuma namazına imam selâm vermeden önce yetişen kimse cuma namazına yetişmiş olur. Bu kişi imamın selâm vermesinden sonra

namazını kendisi tamamlar. Muhammed, Mâlik ve Şâfiî'ye göre ise, cumaya yetişmiş sayılabilmek için en az bir rek'atı imamla birlikte kılmak gerekir. Buna göre, imam ikinci rek'atın rükûundan doğrulduktan sonra yetişip uyan kimse, namazını öğle namazı olarak dörde tamamlar.

Cuma namazını kılmakla yükümlü olmayan yolcunun ve mazeret sahibi kimselerin, cuma günü cuma namazı kılınan bir yerde öğle namazını cemaatle kılmaları mekruhtur. Cuma namazını kaçıran kimseler de öğle namazını ezansız, kāmetsiz ve cemaatsiz kılarlar. Cuma ile mükellef olanların, cuma kılınan bir beldede cuma kılmayıp, cumadan önce veya cuma namazı esnasında öğle namazını kılmaları haramdır.

Cuma günü öğle (zeval) vaktinden önce yolculuğa çıkmakta bir sakınca yoktur. Zevalden/ilk ezandan sonra cuma namazını kılmadan yolculuğa çıkmak tahrîmen mekruhtur. Otobüs, tren veya uçağın hareket saati tam da bu saate denk geliyorsa, kişinin kendi ihtiyarını aşan bir durum olduğu için bu kerâhet kalkar. Bununla birlikte diğer mezheplerin, cuma namazının kaçırılması endişesine binaen cuma günü fecirden sonra yolculuk yapmaya sıcak bakmadıklarını göz önüne alarak mümkün oldukça, cuma günü yapılacak yolculuğu cuma namazına göre ayarlamak daha uygun olur.

Cuma günü cuma ezanını işiten kimselerin çarşı ve pazardaki alışverişlerini bırakıp cuma namazına koşmaları gerekir. Cuma namazı ile yükümlü kişilerin cuma günü zeval vaktinden sonra hatibin minberde olduğu sırada alışveriş yapmaları Hanefîler'e göre tahrîmen mekruh olmakla birlikte yapılan alışveriş geçerlidir. Diğer mezheplere göre bu vakitte alışveriş yapmak haramdır ve bu esnada yapılan akdin geçerli olmayacağı kanaati hâkimdir.

XI. VİTİR NAMAZI

Vitir (vitr) Arapça'da çiftin karşıtı olan "tek" anlamındadır. Hz. Peygamber, günün kılınan son namazının tek (vitr) olmasını tavsiye ve teşvik etmiş (Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 53) ve kılınma vaktine ilişkin olarak da sabah namazının sünnetinden biraz önceki vakti, yani sabah namazı vaktinin girmesine yakın bir vakti önermiş (Tirmizî, "Vitr", 12; Ebû Dâvûd, "Vitr", 8), bununla birlikte gece uyanamayacağından endişe edenlerin yatmadan önce kılabileceklerini belirtmiştir (Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 21).

Ebû Hanîfe vitir namazının vâcip olduğunu söylerken, Ebû Yûsuf ve Muhammed ile diğer üç mezhep imamı bunun müekked sünnet olduğunu söylemişlerdir. Vitir namazının vakti, yatsı namazının sonrasından fecrin

doğmasına kadardır. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre, fecirden sonra kılınmaz. Mâlik, Şâfiî ve Ahmed'e göre ise, sabah namazını kılmadığı müddetçe, fecirden sonra da vitir namazı kılınabilir.

Vitir namazı Hanefîler'e göre akşam namazı gibi bir selâmla kılınan üç rek‘attan ibaret olup akşam namazından farkı, bunun her rek‘atında Fâtiha ve ardından bir sûre ve son rek‘atta rükûdan önce tekbir alınarak Kunut duası okunmasıdır. Bu tekbiri almak ve Kunut duasını okumak Ebû Hanîfe'ye göre vâciptir ve hangisi terkedilse sehiv secdesi gerekir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre Kunut duası okumak sünnettir.

Mâlik, üç rek‘at vitir namazı kılmayı müstehap görmüştür. Bu üç rek‘atın arası selâmla ayrılmalıdır, yani her birinde selâm verilmelidir. Mâlikîler'e göre vitir bir rek‘at olarak da kılınabilir.

Vitir namazı binek üzerinde kılınabilir, binek nereye yönelirse yönelsin, sakınca yoktur. Çünkü Hz. Peygamber bunu binek üzerinde kılmıştır. Bu husus, vitir namazının farz olmadığına da gerekçe yapılmaktadır. Şöyle ki; Hz. Peygamber hiçbir farz namazı binek üzerinde kılmadığı halde, vitiri binek üzerinde kılmıştır. Öyleyse vitir namazı farz değildir.

Hanefîler'e göre Kunut duası sadece vitir namazında okunur. Şâfiî ve Mâlik'e göre, her zaman sabah namazının farzında rükûdan sonra ayakta Kunut duası okunabilir. Bu Kunut duası, Mâlikîler'e göre müstehap, Şâfiîler'e göre sünnettir. Sabah namazında Kunut duasını okuyan bir Şâfiî veya Mâlikî imama uyan Hanefî, susup bekleyebileceği gibi içinden Kunut duasını da okuyabilir.

Vitir namazı, müstakil bir namaz olduğu için yatsı namazıyla birlikte kazâya kaldığı vakit kazâ edilmesi gerekir.

Kunut duası:

Allâhümme! İnnâ nesteînüke ve nestağfiruke ve nestehdîk; ve nü'minü bike ve netûbü ileyke ve netevekkelü aleyke ve nüsnî aleyke'l-hayra kullehü neşkuruke, velâ nekfüruk; ve nahleu ve netrukü men yefcüruk.

Allâhümme! İyyâke na‘büdü ve leke nüsallî ve nescüdü ve ileyke nes‘â ve nahfidü nercû rahmeteke ve nahşâ azâbek. İnne azâbeke bi'l-küffâri mülhık.

Bu duayı okuyamayan kimse "Rabbenâ âtinâ" duasını okur veya üç kere "Allahümmağfir lî" veya üç kere "Yâ Rabbi" der.

Vitir namazı tek kılınır. Cemaatle kılınması sadece ramazan ayına mahsustur. Diğer günlerde vitir namazını, yatsı namazını kılıp uyuduktan sonra gecenin sonuna doğru kılmak daha faziletli olmakla birlikte ramazanda cemaatle kılmak gecenin sonuna bırakmaktan evlâdır.

XII. BAYRAM NAMAZI

Bayram namazı, biri ramazan bayramında diğeri kurban bayramında olmak üzere yılda iki defa kılınan iki rek'atlık bir namazdır. Bayram namazı Hanefî mezhebinde, cuma namazının vücûb şartlarını taşıyan kimselere vâciptir. Şâfiî ve Mâlikîler'e göre müekked sünnet, Hanbelîler'e göre ise farz-ı kifâyedir.

Bayram namazının sıhhat şartları, Hanefîler'e göre, hutbe hariç, cuma namazının sıhhat şartları ile aynıdır. Sadece hutbenin hükmü bakımından aralarında fark vardır. Yani cuma namazında hutbe sıhhat şartı olduğu halde, bayram namazında sünnettir. Yine hutbe cuma namazında namazdan önce, bayram namazında ise namazdan sonra okunur.

Şâfiîler'e göre kadınlar da bayram namazı ile yükümlüdürler. Şu var ki bu namazın cemaatle kılınması şart olmayıp, münferiden de kılınabilir, fakat camide cemaatle kılınması daha faziletlidir.

Bayram namazının diğer namazlardan kılınış bakımından farkı, bunun her rek'atında üçer fazla tekbir olmasıdır. Bu fazla tekbirlere "zâit tekbirler" denir. Bu ilâve tekbirler vâcip olup birinci rek'atta kıraatten önce, ikinci rek'atta kıraatten sonra alınır. Tekbirle birlikte eller kaldırılır ve yanlara bırakılır (ref' ve irsâl). İlk rek'atta iftitah tekbirinden sonra eller bağlanır (itimâd) ve "Sübhâneke" okunur. Bundan sonra imamla birlikte zâit tekbirlere geçilir. İmamın tekbiri diğer tekbirlerde olduğu gibi sesli, cemaatin tekbirleri ise alçak sesle olur. Allahüekber denilerek eller kaldırılır ve yanlara salınır, üç kere "sübhânellah" diyecek kadar beklendikten sonra yeniden tekbir alınır; aynı şekilde eller kaldırılır, yanlara bırakılır ve biraz beklendikten sonra bu rek'attaki zâit tekbirlerin sonuncusu olan üçüncü tekbir alınır ve bu defa eller bağlanır. Cemaat susar, imam gizlice eûzü ve besmele çektikten sonra açıktan okumaya başlar. Fâtiha'dan sonra bir sûre daha okur, rükû ve secdeden sonra ikinci rek'ate kalkılır. İkinci rek'atta imam, Fâtiha ve arkasından bir sûre okuduktan sonra üç defa tekbir alınır ve eller yanlara salıverilir. Dördüncü tekbir rükûa geçiş tekbiri olup bu tekbirle rükûya gidilir ve namaz tamamlanır.

Diğer mezheplerde tekbir sayısı ile ilgili farklı uygulamalar da vardır.

Namazdan sonra imam minbere çıkar ve hiç oturmaksızın hutbe okur. Cuma hutbesindeki hamdü senâya bedel olarak bu hutbede, **Allâhü ekber, Allâhü ekber; lâ ilâhe illellâhü vallâhü ekber. Allâhü ekber ve lillâhi'l-hamd** der, cemaat bu tekbirlerde imama eşlik eder. İmam, cuma hutbesinde olduğu gibi, hutbeyi iki hutbe yapıp arasını kısa bir oturuşla ayırır.

Bayram namazına giderken yolda tekbir getirilir. Bu tekbirler ramazan bayramında sessiz, kurban bayramında ise açıktan yapılır. Camiye varıldıktan sonra her ikisinde de namaz vaktine kadar hep birlikte tekbir alınır. Camide vaaz ediliyorsa oturup sessizce dinlenir.

Bayram namazının vakti, güneşin doğuşu sırasındaki kerâhet vaktinin çıkmasından sonradır. Bir mazeret sebebiyle bir beldede bayram namazı birinci gün kılınamamışsa, ramazan bayramı 2. gün, kurban bayramı ise 2. gün yine kılınamazsa 3. gün kılınabilir. Ancak bayram namazı özürsüz olarak terkedilmişse artık kılınmaz, kurban bayramı ise kerâhetle birlikte 2. veya 3. gün kılınabilir.

Bayram namazının ilk rek‘atına zâit tekbirlerin alınmasından sonra yetişip imama uyan kimse, iftitah tekbirini aldıktan sonra Sübhâneke okumaz, hemen zâit tekbirleri alır. Eğer imam rükûda iken yetişmiş ise bu takdirde, ayakta tekbir alıp imama iktidâ eder ve hemen rükûa gider ve rükû tesbihlerinin yerine zâit tekbirleri ellerini kaldırmaksızın orada yapar. Yetiştiremezse zâit tekbirler ondan düşmüş olur. İmama ikinci rek‘atta yetişmiş olan kimse ise imam selâm verdikten sonra, kılamadığı birinci rek‘atı kazâ etmek için kalktığında zâit tekbirleri kıraatten sonraya bırakır.

Teşrik Tekbirleri

Peygamberimizin, kurban bayramının arefe günü sabah namazından başlayarak bayramın 4. günü ikindi namazına kadar, ikindi namazı da dahil olmak üzere farzlardan sonra teşrik tekbirleri getirdiğine dair rivayetler bulunmaktadır. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre arefe günü sabahından bayramın 4. günü ikindi namazına kadar 23 vakit, her farzın selâmından sonra teşrik tekbiri getirmek, kadın erkek ve seferî mukim ayırımı olmaksızın her mükellefe vâciptir. Hanefî mezhebinde fetvaya esas olan görüş budur. Teşrik günlerinde kazâya kalan namaz, yine o günlerde kazâ edilirse teşrik tekbirlerini de kazâ etmek gerekir. Bunun dışında teşrik tekbirleri kazâ edilmez.

Ebû Hanîfe'ye göre ise bu tekbirler, kurban bayramının arefe gününden 1. gün ikindi namazına kadar sekiz vakit, cemaatle kılınan farz namazlardan sonra vâciptir. Dolayısıyla bu vâciplik cemaate katılması gerekmeyen seferî ve mukim kişiler için söz konusu değildir.

Teşrik tekbirleri, Şâfiî ve Hanbelî mezhebine göre sünnet, Mâlikî mezhebine göre ise menduptur.

XIII. NÂFİLE NAMAZLAR

Nâfile, farz ve vâcip olan ibadet yerine getirildikten sonra, onlar dışında daha fazla sevap elde etme amacıyla yapılan ilâve ibadeti ifade eder. Bunun ötesinde aşağıda görüleceği gibi nâfile kapsamında yer alan sünnet namazları mümkün oldukça kılmak, kılmaya çalışmak, Peygamberimiz'e olan muhabbeti ve bağlılığı pekiştirme bakımından son derece yerinde bir tutum olur.

A) REVÂTİB SÜNNETLER

Bir vakti bulunan nâfile namazlara revâtib sünnetler denir. Bunlar belli bir düzen ve tertip içinde, beş vakit farz namazlarla birlikte kılındığı için bu şekilde adlandırılmıştır. Bunların bazıları müekked, bazıları gayr-i müekked sünnettir. Hanefî literatüründe, sünnet-i müekkede olan nâfile namazlar kısaca "sünnet" diye, gayr-i müekked olanlar ise "müstehap" veya "mendup" diye adlandırılmıştır. Ramazan ayında yatsı namazından sonra kılınan teravih namazı da, sünnet-i müekkede türündendir ve ramazan ayına mahsus olmak üzere teravihten sonra düzenli olarak kılındığı için aynı zamanda revâtib kapsamında yer alır.

a) Vakit Namazlarıyla Birlikte Düzenli Olarak Kılınan Sünnetler (Farzlara Tâbi Olan Nâfile Namazlar)

Farzlara tâbi nâfile namazlar; sabah namazının farzından önce iki; öğle namazının farzından önce dört, farzından sonra iki; ikindi namazının farzından önce dört; akşamın farzından sonra iki; yatsının farzından önce dört, farzdan sonra iki olmak üzere toplam 20 rek'attır. Cuma namazının farzından önce ve sonra kılınan dörder rek'atlık nâfile namazlar da farzlara tâbi nâfile kapsamında yer alır. Bunların bir kısmı müekked, bir kısmı gayr-i müekkeddir.

aa) Müekked Sünnetler

Sabah, öğle, akşam ve cuma namazının sünnetleri ile yatsının son sünneti müekked sünnettir. Hz. Peygamber bunları daima kılmış, ender olarak terketmiştir. Mümkün oldukça bunlara riayet etmelidir.

Şâfiî mezhebine göre müekked sünnetler, sabahın farzından önce iki, öğlenin farzından önce ve sonra ikişer, akşamın farzından sonra iki ve yatsının farzından sonra iki olmak üzere toplam 10 rek'attır. Cuma namazının farzından önce ve sonra kılınan ikişer rek'at sünnet de müekked sünnettir.

bb) Gayr-i Müekked Sünnetler

İkindi namazının sünneti ile yatsı namazının ilk sünneti gayr-i müekkeddir. Peygamberimiz bunları bazan kılmış bazan terketmiştir. Bunları da kılmaya çalışmalı, kılmamayı alışkanlık haline getirmemelidir.

Şâfiî mezhebine göre, öğlenin sünnetlerini dörder rek'at kılmak, ikindinin farzından önce dört rek'at, akşamın farzından önce iki rek'at namaz kılmak gayr-i müekked sünnet sayılmıştır. Cuma namazının sünnetlerini dörder rek'at olarak kılmak da böyledir. Hanefîler'den farklı olarak Şâfiîler'de, yatsının farzından önce dört rek'at sünnet yoktur, buna mukabil yine Hanefîler'in tersine olarak akşam namazından önce iki rek'at sünnet vardır.

Nâfile namazların en kuvvetlisi sabah namazının sünnetidir. Bu yüzden bütün nâfile namazlar oturarak kılınabildiği halde, sabah namazının sünnetini mazeret olmaksızın oturarak kılmak câiz görülmemiştir. Aynı şekilde, cemaat imamla birlikte namaza başladıktan sonra mescide gelen kişinin nâfile namaz kılması câiz değilken, sabah namazı bundan istisna edilmiştir. Buna göre, sabah namazının farzı kılınırken, imamın selâm vermesinden önce farza yetişebileceğini kestiren kişi önce sabah namazının sünnetini, gerekirse en kısa şekilde kılar, sonra imama uyar. Sabah namazının sünnetinin ilk rek'atında Fâtiha'dan sonra Kâfirûn, ikincisinde İhlâs sûresini okumak sünnettir.

Sabah namazının sünnetinden sonra en kuvvetli sünnet, bazı âlimlere göre akşamın sünnetidir ve bundan sonra öğle namazının ilk sünneti gelir. Kimi âlimler ise sabah namazının sünnetinden sonra en kuvvetli sünnetin öğle namazının ilk sünneti olduğunu, geri kalanların aynı kuvvette bulunduğunu söylemişlerdir.

İlgili olduğu farz namazın vaktinde kılınamayan sünnetler, daha sonra kazâ edilmezler. Fakat sabah namazının kazâya kalması durumunda, henüz

başka bir vakit namazının vakti girmediği için, farzıyla birlikte sünneti de kuşluk vaktinde kazâ edilebilir. O gün öğle namazından önce kuşluk vaktinde kılınamamışsa sabah namazının sünneti artık kazâ edilmez.

Başlanmış nâfile namazın tamamlanması gerekir. Başlanmış nâfile namaz herhangi bir nedenle bozulacak olursa kazâ edilmesi Hanefîler'e göre vâcip, Mâlikîler'e göre farzdır. Şâfiîler'e göre ise bozulan nâfile namazın kazâ edilmesi gerekmez.

Mekruh vakitler dışında olmak üzere gece-gündüz istenilen vakitte nâfile namaz kılınabilir. Nâfile namazların evde kılınması daha faziletlidir.

Nâfile namazların bütün rek'atlarında kıraat farzdır. Şâfiîler'e göre nâfile namazlarda iki rek'atta bir selâm vermek sünnet iken, Hanefîler'e göre iki veya dört rek'atta bir selâm verilebilir. Gündüz kılınan nâfilelerde dört, gece kılınan nâfilelerde sekiz rek'attan fazlasını tek selâm ile kılmak mekruhtur.

Diğer dört rek'atlı nâfilelerden farklı olarak ikindinin sünneti ile yatsının ilk sünnetinin birinci oturuşunda Tahiyyât'tan sonra Salli-Bârik ve ayağa kalkınca namaza yeni başlıyormuş gibi Sübhâneke okunur.

Nâfile namazlarda mutlak niyet yeterlidir. Yani bir belirleme yapmaksızın namaz kılmaya niyet edilebilir. Farz namazlarla kazâ namazlarında ve vâciplerde hangi namazın kılındığının belirlenmesi ve ona niyet edilmesi gerekir.

Nâfile namazlar, farz namazlardan farklı olarak binek üzerinde kılınabileceği gibi binek üzerinde olmaksızın istenirse oturarak da kılınabilir. Fakat ayakta kılmak daha faziletlidir. Hz. Âişe'nin anlattığına göre Peygamberimiz gece namazını hiçbir zaman oturarak kılmamış, fakat yaşı ilerleyince, nâfile namazlarda kıraati oturarak yapmış, rükûa gitmek istediğinde ayağa kalkarak otuz kırk âyet kadar ayakta okuduktan sonra rükû yapmıştır. Zaten nâfile namazın oturarak kılınabileceği hükmü, kıraatin oldukça uzun tutulma geleneği dikkate alınarak verilmiş bir hükümdür. Yoksa normal şartlarda, Fâtiha'dan sonra Kevser ve İhlâs sûresinin okunacağı iki rek'at nâfile namazın oturarak kılınması tabii ki uygun değildir. Nâfile namazlarda uzun kıraat esprisi, teravih namazında da söz konusudur. Nitekim rivayetlere göre Hz. Peygamber'in sekiz rek'at olarak kıldırdığı teravih namazı, bazan gecenin ilk üçte birlik kısmını, bazan yarısını kaplamış ve bir keresinde bu sekiz rek'atlık namaz sahur vaktine kadar sürmüştür. Bu bakımdan teravih namazında sünnet olan sekiz rek'at kılmaktır derken, bu sekiz rek'atın ne kadar sürdüğünün de dikkate alınması uygun olur.

Hz. Peygamber'in farzların evvelinde ve sonrasında, kaçar rek'at nâfile kıldığı net olarak tesbit edilememiştir. Bununla birlikte bazı farzların öncesinde, bazılarının sonrasında, bazılarının ise hem öncesinde ve hem sonrasında düzenli olarak nâfile kıldığı bilinmektedir. Bu noktayı her zaman göz önünde tutmalı, nâfile namazların rek'at sayısındaki ihtilâfları bir tarafa bırakarak, vaktin müsaadesine göre bu revâtib sünnetleri kılmaya çalışmalıdır. Önemli olan farzlara bağlı nâfile namazlarının kılınması olup rek'at sayıları ikinci planda gelir. Meselâ Peygamberimiz, öğle ve yatsı namazlarının ikişer rek'at olan son sünnetlerini bazan dört, akşam namazının sünnetini de altı rek'at olarak kılmıştır. Bu sebeple Hanefî mezhebine göre, öğle ve yatsının son sünnetlerine iki rek'at daha ilâve edilerek dörder rek'at kılmak ve akşam namazının sünnetini altı rek'at olarak (evvâbîn) kılmak mendup sayılmıştır.

Nâfile namazların kılınışına ilişkin olarak Peygamberimiz'den nakledilen bilgiler, bu namazlarda uzun sûrelerin okunması, kıyam şartının aranmaması ve binek üzerinde kılınabilmesi gibi noktalarda toplanmaktadır. Bu hükümler toplu olarak değerlendirildiğinde, nâfile namazın anlamı da daha belirgin hale gelmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, uzun okuma, okuduğu üzerinde düşünme, tefekkür ve tezekkür etme işi özellikle nâfile namazlarda yapılmaktadır. Belki de bu uzun okuma, tezekkür ve tefekkür etme sebebiyle, oturarak kılınabileceği söylenmiştir. Hal böyle olunca nâfile namazlar, yeterli vakti ve imkânı bulunan insanlar için âdeta özel bir ibadet ve münâcât halidir. Bu namazlarda kişinin dilediği dilde dilediği duaları yapabilmesini, okuduğu Kur'an âyetleri üzerinde uzun uzun düşünmesini câiz gören ve tavsiye eden âlimler de bu noktadan hareket etmişlerdir.

b) Teravih Namazı

Teravih, Arapça tervîha kelimesinin çoğulu olup "rahatlatmak, dinlendirmek" gibi anlamlara gelir. Ramazan ayına mahsus olmak üzere yatsı namazından sonra kılınan sünnet namazın her dört rek'atının sonundaki oturuş, tervîha olarak adlandırılmış, sonradan bu kelimenin çoğulu olan **terâvih** kelimesi ramazan gecelerinde kılınan nâfile namazın adı olmuştur.

Teravih, sünnet-i müekkededir. Kadın ve erkek için orucun değil ramazan ayının sünnetidir. Teheccüt namazı 12 rek'atı geçmediği halde, teravih namazı yirmi rek'attır. Yatsı namazı kılındıktan sonra ve vitirden önce kılınır. Teravihin cemaatle kılınması kifâî sünnettir. Teravih on selâm ile kılınır ve beş tervîha (dinlenme) yapılır. Yani her iki rek'atta bir selâm verilip, her dört rek'atta bir istirahat edilir. Beşinci tervîhadan sonra yine cemaatle vitir namazı kılınır.

Peygamberimiz ramazan gecelerini ihyaya daha fazla önem vermiş olmakla birlikte, rivayetlerden anlaşıldığına göre bu, o gecelerde Peygamberimiz'in daha çok sayıda nâfile namaz kıldığı anlamına değil, gecenin her zamankine göre daha büyük bir bölümünü ibadetle geçirdiği anlamına gelmektedir.

Teravih namazının 20 rek'at olduğu çoğunluk tarafından kabul edilmekle ve müslümanlar arasında yerleşik teamül de bu yönde olmakla birlikte, zaman zaman bunun 20 rek'at kılınmasının sünnete aykırı olduğu, 8 rek'at kılınmasının daha doğru olacağı iddiaları gündeme gelmektedir. Bu sebeple teravihin rek'at sayısını tesbit amacıyla teravih uygulamasının tarihçesine bir göz atmak istiyoruz.

Hz. Peygamber, teravih namazını birkaç gece dışında sürekli olarak tek başına kılmış ve arkadaşlarını *"Kim ramazan namazını (teravih) inanarak ve sevabını Allah'tan bekleyerek kılarsa onun geçmiş günahları bağışlanır"* diyerek bu namaza teşvik etmiştir (Buhârî, "Salâtü't-terâvîh", 1; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 174).

Bu husustaki rivayetlerden birisi şöyledir: Hz. Peygamber ramazanda Mescid-i Nebevî'de itikâf için hasırdan bir hücre edinmişti. Ramazanın son on gününde birkaç gece (Âişe'nin rivayetine göre iki veya üç gece) buradan çıkıp cemaatle hem yatsı namazını hem de teravih namazını kılmıştı. İnsanların yoğun ilgisini görünce bir gece yatsı namazını kıldırıp hücresine çekilmiş ve teravihi kıldırmak için çıkmamıştı. İnsanlar Hz. Peygamber'in çıkacağını umdukları için beklemişler, hatta uyuduysa uyansın diye öksürmeye başlamışlardı. Hz. Peygamber (sabah namazı vaktinde) dışarı çıkıp, orada bekleyenlere şöyle demiştir: "Sizin teravih kılmak hususundaki arzunuzun farkındayım, bu namazı size kıldırmam için bir engel de yoktur, fakat teravihin size farz kılınmasından endişe ettiğim için çıkıp kıldırmadım. Şayet farz kılınacak olsa bunu hakkıyla yerine getiremezsiniz. Haydi evlerinize gidiniz. Farz namazlar dışında, kişinin kıldığı en faziletli namaz evinde kıldığı namazdır" (Buhârî, "Salâtü't-terâvîh", 2; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 178).

Ebû Zerr'in bir rivayeti ise şöyledir: Hz. Peygamber ramazanın bitmesine bir hafta kalıncaya kadar bize farz dışında hiçbir namaz kıldırmadı. Ramazanın 23. gecesinde gecenin ilk üçte biri geçinceye kadar bize namaz kıldırdı. Ramazanın bitmesine altı gece kalınca bize namaz kıldırmadı. Beş gece kalınca, gecenin yarısı geçene kadar bize namaz kıldırdı. Ben, "Ey Allah'ın resulü, gecenin kalan yarısında da bize namaz kıldırsaydınız" deyince, Hz. Peygamber cevaben "*İmam namazı bitirinceye kadar onunla namaz kılmak*

bütün geceyi ihya etmeye eşdeğerdir" buyurdu. Ramazanın bitmesine dört gece kala, gecenin üçte birine kadar beklediğimiz halde, Hz. Peygamber bize namaz kıldırmadı. Ramazandan üç gece kalınca Hz. Peygamber ehlini, kadınlarını ve arkadaşlarını topladı, bize bütün gece namaz kıldırdı. Namaz o kadar uzadı ki biz sahuru geçireceğiz sandık. Ramazanın geri kalan gecelerinde Hz. Peygamber bize namaz kıldırmadı (Ebû Dâvûd, "Salât", 318).

Kuvvetli rivayetler, Hz. Peygamber'in ramazanın son birkaç günü mescidde teravih namazı kıldırdığını göstermektedir. Bu rivayetlerde, teravihin kaç rek'at olduğu belli değildir. Yine teravih namazına ilişkin bu rivayetlerin sunuluş şekli ve içeriğine bakılarak teravih namazının, sadece Hz. Peygamber'in son ramazan ayında söz konusu olduğu gibi bir izlenim de edinilmektedir. Çünkü teravih uygulaması, birkaç ramazan devam etmiş olsaydı, hiç değilse sayısı konusunda bir netlik elde edilmiş olurdu.

Buhârî'deki ifadeye göre "Hz. Peygamber'in gece namazı" hususunda sorulan bir soruya cevaben Âişe şöyle demiştir:

"Hz. Peygamber ramazan geceleri de dahil hiçbir gece on bir rek'attan fazla nâfile namaz kılmamıştır. Öyle bir dört rek'at namaz kılardı ki, o dört rek'atın ne kadar uzun ve ne denli güzel olduğunu hiç sorma! Ardından aynı şekilde bir dört rek'at daha kılardı. Daha sonra üç rek'at daha kılardı. Ben bir keresinde 'Ey Allah'ın resulü! Vitir kılmadan mı uyuyacaksın?' diyecek oldum, bana dedi ki: Ey Âişe, benim gözlerim uyur ama kalbim uyumaz" (Buhârî, "Salâtü't-terâvîh", 1).

Bu rivayete göre Hz. Peygamber'in geceleyin kıldığı nâfile namaz üç rek'atlık vitir hariç tutulacak olursa toplam sekiz rek'at olmaktadır. Hz. Peygamber'in, arkadaşları ile sekiz rek'at teravih, sonra da vitir kıldığına dair olan rivayetler de dikkate alınacak olursa, teravih namazını sekiz rek'at kıldığı ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Hz. Peygamber'in teravih namazını 20 rek'at kıldırdığına dair bir rivayet de bulunmaktadır. Hadis bilginleri bu rivayetin, öteki meşhur rivayetlere aykırı olduğu ve senedinde cerhedilmiş bir kişi bulunduğu için zayıf olduğunu söylemişlerdir.

Teravih namazı konusunda sahâbe uygulamasına gelince; Hz. Peygamber'in vefatından sonra Ebû Bekir ve kısmen de Ömer döneminde teravih namazı münferiden, yani cemaat olmaksızın kılınmaktaydı. Bir ramazan gecesi Ömer mescide çıktığında, halkın dağınık bir şekilde teravih namazı kıldığını görmüş ve dağınık bir şekilde kılmak yerine insanları bir imamın arkasında toplayıp teravih namazının cemaatle daha derli toplu ve düzenli

bir şekilde kılınmasının uygun olacağını düşünmüş ve ertesi gün Übey b. Kâ'b'ı teravih imamı tayin etmiştir. Ömer insanların bu şekilde derli toplu ve düzenli olarak teravih namazı kılmalarını da "Bu ne de güzel bir yeniliktir!" diye nitelemiştir. Yenilik diye tercüme ettiğimiz bid'at kelimesi, Hz. Peygamber zamanında olmayıp, ondan sonra ortaya çıkan anlayış ve uygulamalar için kullanılmaktadır. Teravih namazı, Hz. Peygamber tarafından birkaç kez cemaatle kılındığına göre, Hz. Ömer'in "Bu ne güzel bir yeniliktir" sözü, teravih namazı kılmanın bir yenilik olduğunu göstermez. O halde Hz. Ömer bu sözle ya teravihin düzenli olarak cemaatle kılınmasını, ya Hz. Peygamber'in kıldığı sayıya ziyade yapılmış olmasını, yani sekizden yirmiye çıkarılmış olmasını, ya da her ikisini birlikte kastetmiş olacaktır.

Öte yandan, sahâbe zamanında teravih namazının yirmi rek'at kılındığı konusunda icma bulunduğu ileri sürülmektedir. Mâlik, *Muvatta* adlı eserinde Hz. Ömer'in, Übey b. Kâ'b ile Temîm ed-Dârî'yi ramazanda cemaate 11 rek'at namaz kıldırmak üzere teravih imamı tayin ettiğini, imamın her rek'atta yaklaşık 100 âyet okuduğunu, kıyamın uzaması sebebiyle bir kısım cemaatin bastona dayanmak ihtiyacını hissettiğini ve fecrin doğmasına yakın bir zamanda evlere dağıldıklarını kaydetmiştir. Kimi bilginler teravih namazının 11 rek'at kılındığı rivayetinin yanlış olduğunu ileri sürerken, kimileri 11 rek'at kılma uygulamasının teravihin cemaatle kılınmaya başladığı ilk günlere ait olduğu, sonraları teravih namazının 20 olarak yerleştiği yorumunda bulunmuşlardır. Bu yorum, Hz. Peygamber'in 11 rek'at dışında gece namazı kılmadığı rivayetiyle uyumludur.

Bu rivayetlerden anlaşıldığına göre teravih namazı sekiz rek'at olarak kıldırılıyor, fakat her bir rek'atta yaklaşık 100 âyet okunduğu için bu namaz oldukça uzun sürüyordu. Maksat belli bir sayıda namaz kılmak değil, geceyi ihya etmek olduğu için gitgide, her bir rek'atta okunan âyet sayısı azaltılmış, buna mukabil teravihin rek'at sayısı artırılmıştır. Ömer'in uygulamasıyla bu sayı 20 olarak yerleşmiş, Hz. Osman ve Hz. Ali zamanında ve daha sonraları bu şekilde devam etmiştir. Gerek Sünnî gerek Şiî fıkıh mezhepleri içinde teravih namazının 20 rek'attan az olduğunu söyleyen bir mezhep yoktur.

Bu açıklamalara göre teravih namazının sekiz rek'atının Hz. Peygamber'in sünneti, geri kalan 12 rek'atının ise, teravihin 20 rek'at olduğuna dair zayıf rivayet dikkate alınmayacak olursa, sahâbenin sünneti ve İslâm ümmetinin ramazan ayını ihya gayesiyle yaşattığı geleneği olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durumu birbirinden ayırmak için bazı Hanefîler teravih namazının ilk sekiz rek'atının râtibe sünnet, geri kalan 12 rek'atının ise müstehap olduğunu söylemişlerdir.

B) DİĞER NÂFİLE NAMAZLAR

Revâtib sünnetler dışındaki nâfile namazlar ise sünen-i regāib adını alır. Bunlar, Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanılarak belirli zamanlarda veya bazı vesilelerle ya da kişinin kendi isteğiyle herhangi bir zamanda Allah'a yakınlaşmak ve sevap kazanmak amacıyla kılınan namazlardır. Bunlar gönüllü olarak kendiliğinden kılındığı için "gönüllü (tatavvu) namazlar veya arzuya bağlı namazlar" olarak da adlandırılır.

a) Teheccüt Namazı

"Hem uyumak hem uyanmak" anlamına gelen **teheccüd** sözcüğü, terim olarak "geceleyin uyanıp namaz kılmak ve gece namazı" anlamındadır. Dilimizde teheccüt kelimesi, farz ve vâcip namazlarla teravihin dışında, geceyi ihya için kılınan namazların tümünü ifade edecek şekilde kullanılmaktadır.

Rivayet edildiğine göre Peygamberimiz yatsıyı kıldıktan sonra ve vitiri kılmadan uyur, gecenin ortalarından sonra uyanıp bir müddet namaz kıldıktan sonra vitir namazını ve daha sonra sabah namazının sünnetini kılardı (Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 26).

Teheccüt namazının rek'at sayısı, bu konuda çeşitli rivayetler bulunmasından dolayı net olarak belli olmamakla birlikte dört veya sekiz rek'at olarak kılınabileceği gibi iki rek'at olarak da kılınabilir.

b) Kuşluk Namazı

Diğer adı, "duhâ namazı"dır. Peygamberimiz'in kuşluk vaktinde nâfile namaz kıldığına ve arkadaşlarına bu vakitte namaz kılmayı tavsiye ettiğine dair çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Peygamberimiz'in kuşluk vaktinde 12 rek'at namaz kılan kişi için Allah'ın cennette bir köşk bina edeceğini söylediği nakledilmektedir (Tirmizî, "Vitr", 15).

Kuşluk namazı kılmak müstehap olup, güneşin bir mızrak boyu yükselmesinden, yani güneşin doğması üzerinden takriben 45-50 dakika geçmesinden zeval vaktine kadar olan süre içerisinde iki veya dört veya sekiz veya on iki rek'at kılınabilirse de, en faziletlisi sekiz rek'at kılmaktır.

c) Evvâbîn Namazı

Evvâb "tövbe eden, sığınan" anlamına geldiğine göre evvâbîn namazı, tövbe eden ve Allah'a sığınanların namazı demektir. Peygamberimiz *"Kim akşam namazından sonra kötü bir şey konuşmaksızın altı rek'at namaz kı-*

larsa, bu kendisi için on senelik ibadete denk kılınır" demiştir (Tirmizî, "Salât", 202). Ayrıca kendisinin de akşam namazından sonra altı rek'at namaz kıldığı rivayet edilmektedir (Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, III, 64). Bununla birlikte Peygamberimiz'in evvâbîn namazının kuşluk vakti kılınacağını ifade ettiği de hadis kitaplarında yer almaktadır (Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 19).

Altı rek'atlık bir namaz olan evvâbîn namazı, tek selâmla kılınabileceği gibi üç selâmla da kılınabilir.

d) Tahiyyetü'l-mescid

Tahiyyetü'l-mescid, mescidin selâmlanması, saygı gösterilmesi demek ise de esasında mescidlerin sahibi olan Allah'a saygı ve tâzim anlamını içermektedir. Bu bakımdan Peygamberimiz *"Biriniz mescide girdiğinde, oturmadan önce iki rek'at namaz kılsın"* buyurmuştur (Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 11).

Şâfiî mezhebine göre mescide ne zaman girilirse girilsin bu namazın kılınması müstehaptır. Hanefîler'e ve Mâlikîler'e göre ise kerâhet vakitlerinde mescide giren kimsenin bu namazı kılması mekruhtur. Kişi bunun yerine tesbih ve tehlîlde bulunarak ve salavat getirerek mescidi selâmlamış olur. Normal vakitlerde mescide girdiği halde tahiyyetü'l-mescid kılamayan kimsenin, bunun yerine dört defa "Sübhânellahi ve'l-hamdü lillâhi velâ ilâhe illallâhü vallâhü ekber" demesi menduptur.

Cuma vakti hatip hutbedeyken mescide giren kimse Hanefî ve Mâlikîler'e göre tahiyyetü'l-mescid kılamaz. Şâfiîler'e ve Hanbelîler'e göre ise uzatmamak ve iki rek'atı geçmemek şartıyla bu durumda tahiyyetü'l-mescid kılınır.

Mescide günde birden fazla girilmesi halinde bir kere tahiyyetü'l-mescid kılmak yeterlidir. Mescide girildikten sonra tahiyyetü'l-mescid kılmadan oturulursa, Hanefî ve Mâlikîler'e göre bu namaz, yine de kılınabilir; ancak oturmadan önce kılmak daha faziletlidir. Şâfiîler'e göre ise eğer kişi kasten oturmuşsa bu namaz sâkıt olur.

Bir mescide, herhangi bir namazı kılmak için veya farz kılmak ve imama uymak niyetiyle girmek ve oturmadan o namaza başlamak da tahiyyetü'l-mescid yerine geçer.

e) Abdest ve Gusülden Sonra Namaz

Peygamberimiz *"Her kim şu benim aldığım gibi abdest alır ve aklından bir şey geçirmeyerek iki rek'at namaz kılarsa geçmiş günahları affolunur"*

buyurmuştur (Buhârî, "Vudû", 14; Müslim, "Tahâret", 5, 6, 17). Bu sebeple, abdest alındıktan sonra veya gusül yapıldıktan sonra iki rek'at namaz kılmak güzel karşılanmıştır. Bu namaz, Hanefîler'e göre mendup (müstehap), Şâfiîler'e göre sünnettir. Bununla birlikte abdest aldıktan hemen başka bir sünnet veya farz namaz kılınacaksa, kılınan namaz aynı zamanda abdest namazı yerine de geçer.

İhrama girmek için iki rek'at namaz kılmak da müstehap görülmüştür.

f) Yolculuğa Çıkış ve Yolculuktan Dönüş Namazı

Peygamberimiz'in yolculuğa çıkarken ve yolculuktan döndükten sonra iki rek'at namaz kıldığı rivayet edilmektedir (bk. Müslim, "Müsâkāt", 21). Bu namaz, yolculuğa çıkarken işlerini kolaylaştırması ve sağ salim yuvasına kavuşturması için Rab Teâlâ'ya yakarmak, yolculuktan döndükten sonra da yuvasına, eşine, dostuna kavuşturduğu için teşekkür etmek için kılınır ve menduptur. Faziletli olan, yolculuğa çıkarken evde, yolculuktan döndükten sonra mescidde kılmaktır.

g) Hâcet Namazı

İnsanlar hayatları boyunca birçok şeye ihtiyaç duyarlar, birçok şeye kavuşmayı arzu ederler. Bunlar doğaldır. Dünyalık veya âhiretlik bir isteği ve dileği bulunan, bir şeye ihtiyaç duyan kimse ihtiyaçlarını karşılamak veya arzularına ulaşmak için öncelikle onlara götürecek sebeplere tutunmalı, ayrıca bunların gerçekleşmesi için Allah'tan yardım istemelidir. Peygamberimiz bu hususta şöyle buyurmuştur:

"Kimin Allah'tan veya insanlardan bir dileği varsa, şartlarına uygun güzel bir abdest alsın, sonra Allah'ı övgüleyip senâ etsin, Allah resulüne salât ve selâm getirsin. Daha sonra şöyle desin:

Lâ ilâhe illallâhü'l-halîmü'l-kerîm. Sübhânallâhi Rabbi'l-arşi'l-azîm. Elhamdü lillâhi rabbi'l-âlemîn; Es'elüke mücîbâti rahmetike ve azâime mağfiretik; ve'l-ismete min külli zenbin ve'l-ganîmete min külli birrin ve's-selâmete min külli ism. Lâ teda' lî zenben illâ gaferteh; ve lâ hemmen illâ ferrecteh; velâ hâceten hiye leke rıdan illâ kadaytehâ. Yâ Erhame'r-râhimîn!" (Tirmizî, "Salât", 140, 348).

Hâcet namazı dört veya on iki rek'at olarak kılınır. Dört rek'at olarak kılındığı takdirde birinci rek'atında Fâtiha'dan sonra üç Âyetü'l-kürsî, diğer üç rek'atında ise Fâtiha'dan sonra birer kere İhlâs, Felâk ve Nâs sûreleri okunur.

Namazdan sonra hadiste bildirilen hâcet duasını okur ve isteğini Cenâb-ı Rabbi'l-âlemîn'e iletir.

"Hak tecellî eyleyince her işi âsân eder
Halk eder esbâbını bir lahzada ihsân eder."

h) İstihâre Namazı

İstihâre "hayırlı olanı istemek" anlamına gelir. İnsanlar, kendileri için önemli olan bir karar verecekleri veya bir seçim yapacakları zaman, bazan belki eldeki verilerin yetersizliği sebebiyle veya çeşitli sebeplerle dünya ve âhiret bakımından kendileri için hangi seçimin hayırlı olacağını kestiremezler ve bunu bilmek için çeşitli çarelere başvururlar. Meselâ, Peygamberimiz'in nübüvvetle görevlendirildiği sıralarda Araplar'dan bir kimse yolculuğa çıkmak istediğinde, bu yolculuğun kendisi için hayırlı olup olmadığını anlamak için fal oklarına başvururdu. Peygamberimiz bu âdeti kaldırarak onun yerine istihâreyi getirmiş ve şöyle buyurmuştur:

"*Biriniz bir iş yapmaya niyetlenince farzın dışında iki rek'at namaz kılsın ve şöyle desin:* **Ey Allahım, ilmine güvenerek senden hakkımda hayırlısını istiyorum, gücüme güç katmanı istiyorum. Sınırsız lutfundan bana ihsan etmeni istiyorum. Ben bilmiyorum, ama sen biliyorsun, ben güç yetiremem ama sen güç yetirirsin. Ey Allahım! Yapmayı düşündüğüm bu iş, benim dinim, dünyam ve geleceğim açısından hayırlı olacaksa, bu işi benim hakkımda takdir buyur, onu bana kolaylaştır, uğurlu ve bereketli eyle. Yok eğer benim dinim, dünyam ve geleceğim için kötü ise, onu benden, beni ondan uzaklaştır. Ve hayırlı olan her ne ise sen onu takdir et ve beni hoşnut ve mutlu eyle!**" (Buhârî, "Teheccüd", 25; Tirmizî, "Vitr", 15).

Peygamberimiz'in öğrettiği duanın anlamından da anlaşılacağı gibi istihâre, bir bakıma yapılacak işin hayırlı olmasını veya hayırlı ise gerçekleşmesini Allah'tan dilemek ve O'na danışmak demektir. İstihâre yapmak isteyen kişi, kalbinden her şeyi atarak ve kalbini bütünüyle bu işe teksif ederek iki rek'at namaz kılmalı ve ardından Peygamberimiz'in öğrettiği bu duayı yapmalıdır. Samimi olarak yapıldığı takdirde Allah'ın hayırlısını lutfedeceğine ümit bağlanır, kalbe doğuş olabilir. İstihârenin sonucunda bir rahatlık ve ferahlık hissedilirse o işin hayırlı olacağına, buna karşılık sıkıntı ve darlık hissedilirse, olumsuz olacağına yorulur. İstihâre gündüz yapılabileceği gibi tam konsantre olmak, iyice yoğunlaşmak için geceleyin hemen yatmadan önce yapılması tavsiye edilir. İstihâre namazını kılıp yattıktan sonra, Allah

bunu samimi olarak isteyenlere bir işaret veya ipucu verir. Birinci defada sonuç alınamazsa üç kere veya yedi defa tekrarlanabilir. Kişi bu duanın Arapça'sını okuyabileceği gibi Türkçe anlamını da okuyabilir. İstihâre için uykuya yatma ve rüya bekleme şartı yoktur.

i) Tövbe Namazı

Günah ve çirkin sayılan işleri yapmaktan kaçınmak dinimizin emridir. Bununla birlikte insanlar suç ve günah işleyebilirler. Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şeriflerde bir günah işlenmesi durumunda, kişinin günahta ısrar etmeyerek hemen tövbe etmesi gerektiği ve Allah'ın içten yapılan tövbeleri kabul edeceği belirtilmiştir. Esasen tövbe ve istiğfarda bulunmak için günah işlemiş olmak gerekmez. Peygamberimiz, geçmiş-gelecek günahlarının affolunduğu/affedileceği bildirildiği halde, günde yetmiş kere, yüz kere tövbe istiğfarda bulunmuştur. Özellikle mübârek gecelerde ve seher vakitlerinde olmak üzere, kıldığı namazların sonunda selâm vermeden önce ve selâmdan sonraki tesbîhatın ardından kulun tövbe ve istiğfarda bulunması durumunda, Cenâb-ı Allah'ın bağışlaması umulur. Ayrıca Peygamberimiz tövbe namazına ilişkin olarak, *"Bir kul günah işler de sonra kalkıp güzelce abdest alıp temizlenir ve iki rek'at namaz kılarak Allah'tan bağışlanmak dilerse Allah onu mutlaka affeder"* buyurmuş ve arkasından şu âyeti okumuştur: *"Onlar çirkin bir iş yaptıklarında ya da kendilerine zulüm ve haksızlık ettikleri zaman hemen Allah'ı hatırlayıp, günahlarının affedilmesini isterler; zaten günahları Allah'tan başka kim affedebilir ki! Bunlar o günahı bile bile bir daha yapmazlar"* (Âl-i İmrân 3/135).

Tövbe namazı iki rek'at olarak kılınabileceği gibi daha fazla da kılınabilir.

j) Tesbih Namazı

Tesbih namazı, ömürde bir kez olsun kılınması tavsiye edilen mendup bir namazdır. Peygamberimiz amcası Abbas'a *"Bak amca sana on faydası olan bir şey öğreteyim; bunu yaparsan günahlarının ilki-sonu, eskisi-yenisi, bilmeyerek işlediğin-bilerek işlediğin, küçüğü-büyüğü ve gizli yaptığın-açıktan yaptığın on türlü günahını Allah bağışlar"* diyerek bu namazı tavsiye etmiş ve öğretmiş, Abbas bunu her gün yapamayız deyince Peygamberimiz, bu namazın haftada bir, ayda bir, yılda bir veya ömürde bir defa kılınmasının yeterli olacağını belirtmiştir (Ebû Dâvûd, "Tatavvu'", 14, "Salât", 303; Tirmizî, "Salât", 350, "Vitr", 19).

Tesbih namazı dört rek'at olup şöyle kılınır: Allah rızâsı için namaz kılmaya niyet edilerek namaza başlanır. Sübhâneke'den sonra 15 kere

Sübhânellâhi ve'l-hamdülillâhi velâ ilâhe illallâhü vallâhü ekber denir. Sonra eûzü besmele çekilir, Fâtiha ve sûre okunduktan sonra 10 kere daha tesbih edilir yani 'Sübhânellâhi ve'l-hamdülillâhi velâ ilâhe illallâhü vallâhü ekber' denilir. Bu tesbih, rükûa varınca 10 kere, rükûdan doğrulunca 10 kere, birinci secdede 10 kere, secdeden kalkınca 10 kere, ikinci secdede 10 kere söylenir. Böylece her rek'atta 75 tesbih yapılmış olur. İkinci rek'ata kalkılınca yine 15 kere tesbih okunur, ardından geri kalan kısım aynı şekilde tekrarlanır ve böylece 4 rek'at tamamlanmış ve toplam üç yüz tesbih edilmiş olur. Aslolan herkesin bu namazı tek başına kılmasıdır.

Tesbih namazında sehiv secdesini gerektiren bir şey olursa, sehiv secdesi normal olarak yapılır, o secdelerde bu tesbih yapılmaz.

k) Yağmur Duası

Bir bölgede kuraklık olması durumunda o bölge sakinlerinin mümkünse topluca bölge dışına, açık bir alana çıkıp tövbe istiğfardan sonra Cenâb-ı Allah'tan bolluk ve berekete vesile olacak yağmur göndermesini istemeleri, bunun için dua etmeleri, yalvarıp yakarmaları sünnettir. Bu duaya "istiskā duası" denir ki, su isteme, yağmur isteme anlamına gelir. Yağmur duasına çıkıldığında duadan önce iki rek'at namaz kılınabilir.

Rivayet edildiğine göre Peygamberimiz bir cuma günü hutbe okurken bir adam gelip,

- "Ey Allah'ın elçisi! Hayvanlar telef oldu, dua et de Allah bize yağmur versin!" demiş, Peygamberimiz de bunun üzerine ellerini kaldırarak,

"Allahümme, eskınâ! Allahümme, eskınâ!" (Ey Allahım! Bize su ver, yağmur ver)" diye dua etmiş ve bu duanın ardından gökte hiçbir yağmur belirtisi yokken birden bulutlar görünmüş ve ardından yağmur yağmaya başlamıştı. Bu durum bir hafta sürdü. Ertesi cuma bir adam gelerek "Ey Allah'ın elçisi, yağmur sebebiyle, mallarımız telef oldu, yollarımız kapandı. Allah'a dua etseniz de şu yağmuru durdursa!" dedi. Bunun üzerine Peygamberimiz **Allahümme havâleynâ velâ aleynâ. Allâhümme! ale'l-âkâm ve'd-dırâb ve butîni'l-evdiye ve menâbiti'ş-şecer** (Allahım! Üzerimize değil, çevremize; Allahım, dağlara, tepelere, vadilerin içlerine ve ağaç biten yerlere) diye dua etti ve yağmur hemen kesildi (Buhârî, "İstiskā", 6; Müslim, "İstiskā", 2, 8).

Bazı rivayetlerde, yağmur duasına çıkıldığında Peygamberimiz'in iki rek'at namaz kıldırdığı, namazda açıktan okuduğu, namazdan sonra ridâsını

çıkarıp ters çevirerek giydiği ve kıbleye dönüp ellerini omuz hizasına kadar kaldırarak dua ettiği belirtilmiştir (Müslim, "İstiskā", 1).

Yağmur duası, sulamak ve bol yağmur almak için başka tedbirler almaya engel değildir; müminler hem tabii ve teknik tedbirleri alır, hem de her şey iradesine bağlı bulunan Rablerine dua ederler.

l) Küsûf ve Hüsûf Namazları (Güneş ve Ay Tutulması Esnasında Namaz)

Güneş tutulmasına küsûf, ay tutulmasına hüsûf denir. Peygamberimiz oğlu İbrâhim'in öldüğü gün güneş tutulması üzerine şöyle demiştir: *"Ay ve güneş Allah'ın varlığını ve kudretini gösteren alâmetlerdir. Bunlar hiç kimsenin ölümünden veya yaşamasından/doğmasından dolayı tutulmazlar. Ay veya güneş tutulmasını gördüğünüz zaman, açılıncaya kadar namaz kılın, dua edin"* (Buhârî, "Küsûf", 1, 15).

Güneş tutulduğu zaman, ezansız ve kāmetsiz olarak, en az iki rek'at olmak üzere toplu olarak namaz kılınır. İmam her rek'atta normal namazlara göre daha uzun ve açıktan kıraatte bulunur. Namazdan sonra imam kıbleye karşı ayakta veya cemaate dönük şekilde oturarak dua eder. Cemaatle kılınmadığı durumlarda bu namaz tek başına da kılınabilir.

Küsûf namazının sünnet olduğu ve cemaatle kılınmasının daha faziletli sayıldığı konusunda müctehidler arasında görüş birliği bulunmakla birlikte, hüsûf namazının sünnet olup olmadığı ve cemaatle kılınıp kılınmayacağı tartışmalıdır.

Ebû Hanîfe ve Mâlik, ay tutulması güneş tutulmasından daha fazla olduğu halde Peygamberimiz'in bu sebeple namaz kılmadığını öne sürerek, hüsûf namazının sünnet olmadığını söylemişlerdir. Ancak böyle bir durumda tek başına iki rek'at namaz kılınabilir, müstehaptır. Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise hüsûf namazı da küsûf namazı gibi sünnettir, cemaatle kılınır.

Şiddetli rüzgâr, aşırı yağmur, aşırı soğuk ve benzeri durumlarda, bunların can ve mal kaybına yol açabilecek doğal âfete dönüşmemesi için dua etmek ve bu anlamda iki rek'at namaz kılmak güzel (müstehap) bulunmuştur. Nitekim Peygamberimiz şiddetli bir rüzgâr estiğinde şöyle dua etmiştir:

"Allahım! Senden rüzgârın en hayırlısını, rüzgârla gönderdiklerinin en hayırlısını isterim. bu rüzgârın kötülüğünden, bu rüzgârdakilerin kötülüğünden ve rüzgârla gönderdiğin şeylerin kötülüğünden sana sığınırım" (Tirmizî, "Da'avât", 48, 88; Müslim, "İstiskā", 15).

Bu durumlarda namaz ve dua, tabiat olaylarının insanlarda ve çevrede hâsıl edebileceği olumsuz etkilere karşı Allah'tan yardım dileme mahiyetindedir.

m) Mübarek Gecelerde Namaz Kılmak

Müslümanlar için çeşitli sebeplerle mübarek sayılan birçok gece mevcuttur. Üç ayların birincisi olan recep ayının ilk cuma gecesi Regaib gecesi ve 27. gecesi de Mi‘rac gecesidir. Üç ayların ikincisi olan şâban ayının 15. gecesi Berat gecesidir. Üç ayların üçüncüsü olan ramazan ayının 27. gecesi ise Kadir gecesidir.

Bu mübarek gecelerle ilgili özel nâfile namaz yoktur. Fakat bu geceleri vesile ederek nâfile namaz kılmak, Kur'ân-ı Kerîm okuyarak üzerinde düşünmek, tezekkür ve tefekkür etmek yararlı olur. Peygamberimiz Kadir gecesinde nasıl dua edebileceğini soran Âişe vâlidemize şöyle demesini tavsiye etmiştir: **Allahümme, inneke afüvvün tühibbü'l-afve fa‘fü annî** (Ey Allahım! Sen şüphesiz çok affedicisin, affetmeyi seversin, beni affet) (Tirmizî, “Da‘avât”, 84).

XIV. NAMAZLA İLGİLİ BAZI MESELELER

Namaz İslâm dininde önemli bir ibadet olduğu için, olağan durumlarda kılınmasına özen gösterildiği gibi, olağan dışı durumlarda da çoğu zaman terkine müsamaha edilmemiş, bunun yerine, olağan dışı durumun mahiyetine ve ağırlığına göre, namaz kılışta bazı kolaylıklar sağlanmış ve böylece her gün namaz ibadeti vasıtasıyla yüce Rab ile bağlantı kurma imkânı devam ettirilmiştir.

A) HASTA NAMAZI

Hastalık ve yolculukta genel olarak meşakkat ve sıkıntı bulunduğu için bu durumlar, bedenî ibadetlerden özellikle namaz ve oruçta bir hafifletme, kolaylaştırma sebebi sayılmıştır.

Taat, takata göre olduğundan, yani buyruğun yerine getirilmesi kişinin gücü ölçüsünde olduğundan hastanın namazı kendi gücüne göre belirlenmiş, hastalığın artması ve şiddetlenmesi nisbetinde namazın eda biçiminde eksiklik ve kolaylığa izin verilmiştir. Bu itibarla meselâ kıyam, namazın önemli bir rüknü olduğu halde ayakta duramayan veya zorlukla duran kimseler nasıl mümkün ve kolay ise o şekilde oturarak kılabilirler. Oturarak dahi kılamayan, yani bu durumda rükû ve secde etmekten âciz olan kimse, im-

kânına göre durarak veya oturarak veya yatarak ima (başıyla, hatta bazı müctehidlere göre gözüyle işaret) eder. Tabiatiyla aslolan şekillerin korunması değil, özün yani Allah'la kurulan ilâhî bağlantının sürdürülmesi olduğundan, olağan dışı durumlarda kişi, her zaman olması gerektiği gibi, namazı kurtulunmak istenen bir yük, üzerinden atılması gereken bir borç haline getirmeden, kendi durumuna uygun bir şekilde yerine getirmeye çalışmalıdır.

Hasta bir şekilde farz namazı kılmaya güç yetirememişse, aklı başında olduğu sürece geçirdiği namazları beşten çok değilse, sağlığına kavuştuğu zaman kazâ eder. Sağlığına kavuşamaz ise bu durumda kimi âlimlere göre ıskat etmeleri için vârislerine vasiyet eder. Aklı başında değilse yahut kaçırdığı namazları beşten fazla ise sıhhatine kavuştuğu zaman onları kazâ etmesi gerekmez (Iskāt-ı salât ve devir konusu için bk. Cenaze bölümü).

B) YOLCU NAMAZI

a) Seferîliğin Mahiyeti

Kişinin herhangi bir nedenle ikāmet ettiği yerden kalkıp başka bir yere gitmesi veya gitmek için yola koyulması, Arapça'da sefer veya müsaferet olarak adlandırılmakta olup, bu şekilde yola çıkmış kişiye de seferî veya müsafir denilir. Seferînin mukabili mukimdir ve mukim bir yerde yerleşik bulunan, yolcu olmayan kişi anlamındadır. Türkçemiz'de seferîlik veya müsaferet yerine, çoğunlukla yolculuk tabiri kullanılmaktadır. Fıkıh ve ilmihal kitaplarında seferîlik veya yolculuk sözlük anlamına yakın olmakla birlikte, ondan farklı olarak, belirli bir mesafeye gitmek anlamındadır. Yolcu olan kişiyi ilgilendiren bazı özel ruhsat hükümleri bulunduğu için seferin tanımının ve mahiyetinin iyi belirlenmesi gerekir.

Önceki fakihler yolcu olmanın tanımında iki farklı kriteri göz önünde bulundurmuş; kimi gidilecek mesafeyi, kimi de bu mesafe katedilirken harcanan zamanı ölçü almıştır. Her iki kriter de yaya yürüyüşü veya kafile içerisindeki deve yürüyüşüne göre hesaplanmıştır. Hanefîler'in çoğunluğunun kabulüne göre yolculuk, orta bir yürüyüşle üç günlük bir mesafeden ibarettir. Buna "üç konak" veya "üç merhale" de denir. Bir kişinin günde ancak altı saat yolculuk yapabileceği kabul edilince üç günlük yolculuk on sekiz saatlik bir zamana tekabül etmiş olmakta ve buna göre karada böyle bir yürüyüş ile, denizde ise mutedil bir havada yelkenli bir gemi ile on sekiz saat sürecek bir mesafe "sefer süresi" sayılmıştır. Seferîlik belirlenirken yolun

yalnız gidiş mesafesi esas alınır, dönüş mesafesi hesaba dahil edilmez. Yolculuk yapan kimse süratli gider ve bu mesafeyi daha kısa sürede katederse, bu mesafe hesabına göre yine yolcu sayılır.

Yolculukta üç günün esas alınması ve üç günün zaman ve mesafe olarak ifade edilmesi konusunda herhangi bir âyet ya da hadis bulunmayıp, bu ayarlama İslâm hukukçuları tarafından yapılmıştır. Onlar bu zaman ve mesafe ayarını yaparken büyük ölçüde, sahâbenin Hz. Peygamber'in uygulamasını tavsif edişlerine ve onların kendi uygulamalarına dayanmışlardır. Meselâ Hanefîler üç günlük yolculuğun seferîlik hükümlerine esas olduğunu tesbit ederken büyük ölçüde, yolcu olan kişinin üç gün üç gece mest üzerine meshedebileceğini bildiren şu hadisi esas almışlardır: *"Mukim kimse tam bir gün bir gece, yolcu ise üç gün üç gece mesh eder"* (Müslim, "Tahâret", 85; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 60).

Daha sonra bu üç günlük yol veya on sekiz saatlik yolculuk asrımızda değişik ince hesaplarla kilometreye çevrilmiştir. Bu çevirmenin de asıl sebebi, çağımızda hızlı ulaşım araçlarının ortaya çıkması sonucu, üç günlük süre ölçütünü uygulamanın neredeyse imkânsız hale gelmiş olmasıdır. Bu hesaplara göre, kişinin yolcu sayılacağı ve yolculuk ruhsatlarından istifade edeceği mesafe, küçük bazı farklılıklarla 85-90 km. arasında tesbit edilmiştir. Ancak her iki ölçüyü yani zaman veya mesafeyi esas almanın ayrı ayrı problemleri vardır. Mesafe esas alındığında, son derece hızlı ve konforlu vasıtaların ortaya çıkması sebebiyle, bu 90 kilometrelik yolun oldukça meşakkatsiz ve çok kısa bir süre içerisinde katedilebilmesidir. Zamanın esas alınması durumunda ise yine birçok problem ortaya çıkmakta, gelecek birkaç yıl içinde seferîlik ruhsatları diye bir şey kalmayacağı, hatta zamanın esas alınması halinde bugün bile seferîlik hükümlerinden istifade edilemeyeceği ileri sürülmektedir. Bununla birlikte çağdaş İslâm bilginleri, bu ikisinden mesafe ölçüsünün daha objektif veya uygulanabilir olduğu kanaatindedirler. Hanefîler dışındaki çoğunluğa göre, namazların kısaltılmasını mubah kılan yolculuk, ortalama iki günlük yolculuk veya ağır yükle ve yaya olarak iki konaklık mesafedir.

Seferîlik meselesinin üzerinde durulması, doğru bir tanımının yapılmaya çalışılması, bu durum için tanınmış bazı ruhsat ve kolaylıklardan istifade edilebilmesine yöneliktir. Başka bir ifadeyle, seferin ne olduğu sağlıklı bir şekilde ortaya konulmalı ki, seferî değilken seferîlik hükümlerinden istifa edilmiş olmasın veya seferî olunduğu halde sefer ruhsatlarından mahrum kalınarak gereksiz yere sıkıntı çekilmesin.

Sefer bir yerde yerleşik bulunan kişi için normal ve sıradan bir iş değil, gelip geçici ve olağan dışı bir durumdur. Olağan dışı bir durum olduğu için sefer halindeki meşakkat, kişiye birtakım ruhsatların verilmesine sebep olmuştur, fakat hamallık gibi ağır bir işte çalışmada daha fazla meşakkat bulunduğu halde, olağan durum olması sebebiyle bu gibi ağır işler yolculuk durumuna kıyas edilmemiştir.

Yolculuktaki ruhsatların veriliş nedeni, yolculuğun meşakkat, telâş ve normal düzenin bozulmasını içermesidir. Fakat bunlar değişken (izâfî) bir kavram olduğu için fakihler meşakkat yerine daha objektif ve herkes için geçerli bir kriter arayışına girmişler ve mesafe ayarı yapmak zorunda kalmışlardır.

Yolculuğun içerdiği meşakkat tek boyutlu değildir. En başta yolculuğun getirdiği yorgunluk ve bedensel sıkıntılar vardır. Bunun yanında yolcunun, yolculuğun amacıyla ilgili endişe ve korkuları, geride bıraktığı işi, eşi, ailesi ile ilgili endişeleri bulunabilir. Buna bir de yol güvenliği endişesi eklenirse yolcu için tanınan ruhsatların mânası daha iyi anlaşılır. Hal böyle olunca, yolculuğa çıkan kişinin zaman kaybına tahammülü yoktur. O bir an önce işini bitirmek ve normal yerleşik hayatına dönmek arzusundadır. O halde onun yolculuk esnasında zaruri ihtiyaçları dışında oyalanmaması gerekir. İşte yola çıkan kişinin bir an önce normal yaşantısına, evine, işine dönme doğal arzusunu çabuklaştırmak için dinimizde, bazı kolaylıklar getirilmiştir. Bunların başında namazla ilgili olan "namazın kısaltılması" (kasr) ve "iki namazın bir vakitte kılınması" (cem‘) gelir. Dikkat edilirse hem kasr, hem de cem‘ zaman kaybını en aza indirmek gibi bir amaca mebnidirler. Kişi namazı tam kılarak vakit kaybetmeyecek veya bir namaz vaktinde durmayıp onu öteki vakit namazıyla birlikte eda edecek ve mola zamanını ona göre ayarlayacaktır.

Dikkat etmek gerekir ki bu ruhsatlar daha ziyade yaya olarak veya at, deve gibi hayvanlarla yolculuk yapanlar ve böyle olduğu için de yolculuğun kontrolünü elinde tutanlar için söz konusu edilmiş olmaktadır. Buna göre günümüzde toplu ulaşım vasıtalarıyla yapılan yolculuklarda bu anlam, yani namazın kısaltılması veya cemedilmesi sayesinde zamandan kazanılması durumu söz konusu değildir. Otobüslerin gidilen mesafeyi kaç saatte alacakları, nerede ve kaç dakika süreyle mola verecekleri yaklaşık olarak bellidir. Namazdan kesip zamandan kazanma durumu toplu ulaşım vasıtalarında söz konusu değildir. Ancak bu durumda da yolcunun genel seyahat programına uyma zorunluluğu, molalarda ihtiyaca göre zaman darlığı gibi sıkıntıları vardır.

Özel arabasıyla yolculuğa çıkan kişinin bir an önce normal hayatına dönme gibi bir endişesi hem olabilir, hem de olmayabilir. Nitekim günümüzde, eskiden hiç söz konusu edilmeyen bir tatil olgusu bulunmaktadır. İnsanlar yılın belli zamanlarında denize, ormana gitmeye, tarihî ve turistik yerleri gezmeye zaman ayırıyorlar. Tatil çoğu kimseler için artık hayatın bir parçası olmuş durumda. Dolayısıyla tatil için yola çıkanların, en azından yolculuğa çıkarken, bir an önce normal hayata dönmek gibi bir endişeleri ve aceleleri yoktur.

Bu defa da, yolculuğun hangi amaçla yapıldığı sorusunu sormak gerekiyor. Yolculuğun hangi amaçla yapıldığını sınırlama ve belirleme imkânı olmamakla birlikte genel olarak üç başlık altında toplanabilir: a) İş amaçlı yolculuklar. b) Tatil, gezi amaçlı yolculuklar. c) İç ve dış güvenlik amaçlı yolculuklar (daha ziyade ordu ve emniyet güçleri için söz konusudur).

Esasen bu tür konularda objektif kriter getirildiği zaman hükmün anlaşılması ve tatbik edilmesi kolaylaşıyor ise de getirilen kriter sabitleştirilince gitgide hüküm ile hükmün konuluş amacı arasında uçurum meydana gelmekte ve hükmün konuluş esprisinin tamamen ortadan kalkması gibi bir durum ortaya çıkmaktadır.

Sefer hükümlerinin iş ve güvenlik amaçlı yolculuklarda kural olarak uygulanabileceğini, bunun dışındaki yolculuklarda ise kişinin kendi inisiyatifine bırakılmasının doğru olacağını söyleyebiliriz. Yolculuk hali genel olarak güçlük ve sıkıntılardan hâlî olmayacağı için kişi, yerleşik bulunduğu yerden ayrıldıktan sonra ruhsatlardan istifade ihtiyacını hissettirecek bir meşakkatle karşılaşıyorsa bu ruhsatlardan istifade etmeli, ruhsata ihtiyaç duymuyorsa istifade etmemelidir. Bu durumda kişi ruhsatlardan istifade konusunda kararı kendisi vereceği için Allah katında sorumluluk da kendisine ait olacaktır. Ruhsatların kullanılmasının gerekli olup olmadığı konusundaki -aşağıda gelecek olan- mezheplerin farklı görüşleri, yukarıdaki formülü uygulamayı kolaylaştırmaktadır.

b) Seferîliğin Hükümleri

Yolculuk durumu, genel olarak meşakkat ve sıkıntı içerdiğinden bu durumdaki kişi için bazı kolaylıklar getirilmiştir. Bunlar yolcuya tanınan ruhsatlardır. Bunların başında ramazan ayında yolculuk yapan kişi için tanınan, orucu yolculuk anında tutmayıp sonraya bırakma ruhsatıdır. Normalde bir gün bir gece olan mest üzerine mesih süresi, yolcu için üç gün üç geceye

çıkarılmıştır. Ayrıca yolcu olan kişinin, dört rek'atlı farz namazlarını ikişer rek'at olarak kılmasına da izin verilmiştir. Buna "kasrü's-salât" denir.

Yolculukta dört rek'atlı namazların kısaltılarak kılınmasının câizliği konusunda âyet ve Peygamberimiz'in uygulaması bulunmakta olup ayrıca bilginler bu hüküm üzerinde icmâ etmişlerdir.

Namazların kısaltılmasına ilişkin âyet şudur: *"Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman, eğer kâfirlerin size kötülük etmesinden (fitne) korkarsanız, namazları kısaltmanızda bir sakınca yoktur"* (en-Nisâ 4/101). Bu âyette kısaltmanın korku şartına bağlanmış olması, bir önceki âyette Allah uğrunda hicretten ve bir sonraki âyette savaş durumunda Peygamberimiz'in nasıl namaz kıldıracağından bahsedilmesi, bu âyetin savaş vb. gibi olağan üstü durumlara ilişkin olduğu, olağan dışı olmakla birlikte sıradan yolculuklara ilişkin olmadığı izlenimini verse de, öteden beri seferîlik konusundaki hükümler bu âyetle irtibatlı olarak ele alınmıştır.

Bunun yanında umre, hac ve savaş için yaptığı yolculuklarda Hz. Peygamber'in namazları kısaltarak kıldığına dair şöhret derecesini aşmış haberler bulunmaktadır. İbn Ömer, Hz. Peygamber'le yaptığı yolculuklarda, Hz. Peygamber'in iki rek'attan fazla kıldığını görmediğini; aynı şekilde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın da böyle davrandıklarını ifade etmiştir.

Yolcunun dört rek'atlı farz namazları kısaltması mecburi midir, yoksa kısaltma konusu tamamen yolcunun tercihine mi kalmıştır?

Bu konuda inisiyatifin tamamen yolcu olan kişiye bırakılmasının uygun olacağını yukarıda açıklamıştık. Burada, mezheplerin bu konudaki yaklaşımlarına kısaca yer vereceğiz.

Hanefîler, namazların kısaltılması hükmünün Allah'tan bir bağış olduğu yönündeki rivayeti esas aldıkları için, kısaltmanın bir ruhsat değil bir azîmet hükmü olduğunu ileri sürerek bu konuda yolcuya tercih hakkı tanımamış ve kısaltmanın vâcip olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre yolcunun bilerek dört rek'atlı namazı ikiye indirmeyip dört olarak kılması mekruhtur. Bununla birlikte kişi, iki rek'at kılıp teşehhütte bulunduktan sonra iki rek'at daha kılacak olsa farzı eda etmiş, son iki rek'at da nâfile olmuş olur. Ancak selâmı tehir etmiş olmasından ötürü kötü bir iş yapmış sayılır. Seferî olan kişi, şayet birinci teşehhüdü terketmiş veya ilk iki rek'atta kıraatte bulunmamış ise farzı eda etmiş olmaz. Bu görüşün bir devamı olarak, seferde iken kazâya kalan dört rek'atlık namazların normal duruma dönüldüğünde yine ikişer rek'at olarak kılınması gerektiği söylenmiştir. Hanefîler'in bu konuda, Hz. Ömer'den nakle-

dilen seferde namazların kısaltılması hükmünün bir hediye olduğu şeklindeki ifadenin dışında, Hz. Âişe ve İbn Abbas'ın şu sözlerini de delil almışlardır: Hz. Âişe "Namaz ikişer rek'at olarak farz kılındı; sonra hazarda ziyade olundu, seferde ise olduğu gibi bırakıldı" demiş, İbn Abbas da "Allah Teâlâ namazı Peygamberimiz'in dili ile hazarda dört rek'at, seferde iki rek'at olarak farz kılmıştır" demiştir (Buhârî, "Salât", 1; Müslim, "Salâtü'l-müsafirîn", 1).

Mâlikîler'e göre, seferde namazı kısaltarak kılmak müekked sünnettir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise yolculukta namazları kısaltarak kılmak bir ruhsat olup, kullanıp kullanmamak kişinin tercihine bırakılmıştır.

Seferî kimse bir beldede on beş gün ve daha fazla kalmaya niyet edince mukim olur ve artık namazlarını tam kılar. Eğer on beş günden az kalmaya niyet ederse seferîliği devam eder. Şâfiî ve Mâlikîler'e göre ise, yolcu bir yerde dört gün kalmaya niyet ederse namazlarını tam kılar. Hanbelîler'e göre dört günden fazla veya yirmi vakitten fazla kalmaya niyet ederse namazlarını tam kılar.

Namaz cemaatle kılındığında mukim yolcuya, yolcu mukime uyabilir. Mukim kişi, seferî kişiye uymuşsa, seferî iki rek'atın sonunda selâm verince, mukim selâm vermeyip kalkar, namazı dörde tamamlar. Namazın baş tarafını imamla kılmış ve farz kıraat yerine gelmiş olduğu için bu kişi sağlam görüşe göre, namazı başkaca kıraat etmeksizin tamamlar, yanılırsa secde etmez. Çünkü bu mukim, lâhik mesabesindedir. Yolcu, vakit içinde mukime uyduğunda dört rek'atlı bir farz namazı mukim gibi tam olarak kılar.

Aslî vatana dönmekle yolculuk hali sona erer. Burada sefer hükümleriyle ilişkili olarak oluşturulan üç vatan anlayışından kısaca bahsedelim.

a) Vatan-ı aslî. Bir insanın doğup büyüdüğü veya evlenip içinde yaşamak istediği veya içinde barınmayı kastettiği yere vatan-ı aslî denir. Vatan-ı aslîden başka yere iş, görev vb. sebeplerle veya yerleşmek üzere göçülünce yeni yer vatan-ı aslî olur, eski yer bu vasfını kaybeder.

b) Vatan-ı ikāmet. Bir kimsenin doğduğu, evlenip ailesini yerleştirdiği veya kendisi yerleşmeye karar verdiği yer olmamak kaydıyla, kişinin on beş günden fazla kalmak istediği yere vatan-ı ikāmet denir.

c) Vatan-ı süknâ. Bir yolcunun on beş günden az kalmayı planladığı yere vatan-ı süknâ denir.

Bir kimse doğup yerleştiği veya karısının yerleştiği yere varınca seferî olmaz. Sadece gideceği bu yer sefer mesafesi uzaklığında ise yolculuk esnasında seferî olur.

C) İKİ NAMAZI BİR VAKİTTE KILMAK (CEM‘)

Cem‘ kelimesi, sözlük anlamı itibariyle “iki veya daha fazla şeyi bir araya getirmek, toplamak” anlamlarına gelir. Cem‘in fıkıhtaki terim anlamı ise, “birbirini takip eden iki namazın (öğle ile ikindinin veya akşam ile yatsının), bu ikisinden birinin vaktinde, birlikte ve peşipeşine kılınması”dır. Eğer bu birlikte kılma birinci namazın vaktinde ise buna cem‘-i takdîm, ikincisinin vaktinde ise cem‘-i te'hîr denilir.

Âlimler, hac zamanında Arafat'ta öğle ile ikindinin öğle namazının vaktinde birlikte kılınması (cem‘-i takdîm) ve Müzdelife'de akşam ile yatsının yatsı namazının vaktinde birlikte kılınması (cem‘-i te'hîr) konusunda görüş birliği etmişlerdir. Bu iki yer dışında iki namazı cemederek birlikte kılmanın câiz olup olmadığında ve cemetmeyi câiz kılan mazeretlerin neler olduğunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir.

Hanefî mezhebinde, hac zamanında Arafat ve Müzdelife'deki cem‘in dışında, iki namazın bir vakitte cemedilmesi câiz görülmez. Bununla birlikte Hanefîler'e göre yolculuk, yağmur gibi cem‘i mubah kılan mazeretlerin bulunması durumunda şöyle bir cem‘ uygulaması mümkündür: Bir namaz (öğle veya akşam), diğer namazın (ikindi veya yatsı) vaktinin girmesine yakın bir zamana kadar geciktirilip, bu namazın kılınmasından sonra diğerinin vaktinin girmesi ve bu namazın da kendi vaktinde kılınması mümkündür. Bu uygulamada, bir namaz hemen diğerinin ardından kılındığı için buna “cem‘ü'l-fiil” ve “cem‘ü'l-muvâsala” denildiği gibi, bir namaz son vaktinde diğeri de ilk vaktinde olmak üzere her namaz kendi vakti içinde kılınmış olacağı için buna “mânevî cem‘” ve “şeklî (sûrî) cem‘” de denilir. Bu şekildeki cem‘, yukarıda tanımı verilen gerçek anlamda bir cem‘ değildir. Çünkü bu uygulamada vakit değil, fiil birleştirilmektedir.

Ebû Hanîfe, arefe günü Arafat'ta birlikte kılınan öğle ve ikindi namazının cemaatle kılınmasını şart koştuğu halde diğer mezhepler bu şartı aramazlar. Cem‘ ile namaz kılınırken bir ezan okunur, fakat iki namaz için ayrı ayrı kāmet getirilir. Öğle namazının farzı eda edildikten sonra sünnet kılınmaksızın ikindi namazına geçilir. İkindi namazı öğle namazına tâbi olduğundan, öğle namazı herhangi bir nedenle sahih olmamışsa ikindi namazı-

nın da öğle ile birlikte iade edilmesi gerekir. Müzdelife'de ise akşam ile yatsı namazı tek ezan ve tek kāmet ile kılınır. Akşamın farzı ile yatsının farzı arasında sünnet namaz kılınmaz. Arada sünnet kılınmışsa yatsı için tekrar kāmet getirilir.

Diğer mezheplerde cem‘, belirli sebep ve şartlarla câiz görülmüştür. Şiî-Ca‘ferî mezhebinde ise, hiçbir mazerete gerek olmaksızın iki namazın bir vakitte cemedilmesi câizdir. Cem‘i kabul edenlere göre, iki namazın cemedilmesini câiz kılan sebepler, ayrıntıdaki görüş ayrılıkları bir tarafa bırakılacak olursa şunlardır: 1. Yolculuk (sefer), 2. Yağmur, çamur, kar, dolu, 3. Hastalık, 4. İhtiyaç ve meşguliyet.

1. Yolculuk. Hanefîler dışındaki çoğunluk âlimler, yolculuğu bir mazeret kabul ederek, yolculukta cem‘ yapılmasını câiz görmüşlerdir. Ancak bazı ayrıntılarda aralarında görüş ayrılığı vardır. Buna göre Mâlikîler, cem‘ yapmanın câiz olabilmesi için yolculuğun yorucu bir yolculuk olmasını şart koşarken, Şâfiîler ve Hanbelîler, yorucu olup olmamasına bakılmaksızın yolculuğun her hâlükârda cem‘ için bir mazeret olduğunu söylerler. Bu noktada Şâfiîler, Mâlikîler'in ve Hanbelîler'in aksine, ayrı bir şart ileri sürerek, cem‘ yapmayı câiz kılan yolculuğun, herhangi bir yolculuk değil, namazların kısaltılmasını câiz kılan nitelik, süre veya mesafedeki yolculuk olduğunu söylerler. Bu arada yolculuğun türüne ve amacına bağlı olarak da bazı görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Kimi Mâlikîler, deniz yolculuğunu da sefer hükmünden istisna etmişlerdir.

2. Yağmur, Kar, Dolu. Yağmur, şiddeti konusundaki görüş ayrılıkları bir tarafa bırakılacak olursa, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde, yolcu olmayan (mukim) kişiler için bir mazeret kabul edilmiş ve böyle günlerde namazın cem‘i belli şartlarla câiz görülmüştür. Mâlikîler ve Hanbelîler, sadece akşam ile yatsının mescidde cem‘-i takdîm olarak cemedilmesini câiz görürken, Şâfiîler buna öğle ve ikindinin cem‘ini de ilâve etmişlerdir. Bu ve benzeri sebepler, evde değil, sadece mescidde cemaatle birlikte cem‘ yapmayı câiz hale getirir.

Şâfiîler, yerlerin çamurlu olmasını cem‘ yapmayı câiz kılan mazeret kabul etmezken, Hanbelîler bunu bir mazeret saymış, Mâlikîler ise cem‘in câiz olabilmesi için çamurla birlikte zifiri karanlık durumunun bulunmasını şart koşmuşlardır.

3. Hastalık. Mâlikîler'e göre hasta bir kişi, ikinci bir namazın vaktine kadar durumunun namaz kılamayacak derecede kötüleşeceğinden veya

bayılacağından endişe ediyorsa, cem‘ yapabilir. Hanbelîler de hastalık sebebiyle meşakkat söz konusu olduğunda cem‘i câiz görmüşler ve emzikli kadını, istihâze kanı gören kadını, özür sahibi kişileri ve her vakit için abdest almaktan âciz olan kişileri de aynı hükümde tutmuşlardır. Şâfiîler'e göre ise hastalık sebebiyle cem‘ câiz değildir.

4. İhtiyaç, Meşguliyet ve Sıkıntı. İhtiyaç ve sıkıntı sebebiyle cem‘ genelde câiz görülmemiştir. Cem‘ konusunda en geniş görüşe sahip olan Hanbelî mezhebinde sıkıntı ve meşguliyetin cem‘i câiz kılacağı söylenmektedir. Hanbelî fakihi Ebû Ya‘la'nın bu hususta getirdiği ölçü şudur: "Cumanın ve cemaatle namazın terkedilmesini câiz kılan her sebep, cem‘i de câiz kılar". İbâzî mezhebine göre ise, namazın vaktinde kılınmasında sıkıntı doğuran her mazeret cem‘ için bir sebep teşkil eder. İbn Sîrîn, İbn Şübrüme, Eşheb gibi ünlü âlimler ve bazı Şâfiî fakihleri, bir sebep olmaksızın cem‘ yapılmasını da -itiyat haline gelmemesi şartıyla- câiz görmüşlerdir. Saîd b. Müseyyeb'in de bu yönde bir fetvası bulunmaktadır.

Mezheplerin cem‘ konusunda görüş ayrılığına düşme sebepleri üç noktada toplanabilir:

1. Namazların vakitlerini tayin eden hadisler yanında, cem‘ konusunda birbiriyle çelişir gözüken haberlerin bulunması. Bu durumda kimi âlimler, cem‘ konusundaki haberlerin, vakitlemeye ilişkin hadisleri tahsis ettiğini ileri sürerek cem‘i câiz görürken, kimileri de cem‘ konusundaki haberleri te’vil ederek cem‘e karşı çıkmışlardır.

2. Arafat ve Müzdelife'de cem‘ yapmanın meşrûluğunda ittifak vardır. Diğer zaman ve yerlerdeki namazın buna kıyas edilip edilmeyeceği tartışma konusu olmuştur. Bu kıyası câiz görenler, cem‘i de câiz görmüşlerdir.

3. Namazların müşterek vakitleri olup olmadığı noktasındaki tartışma da, cem‘ konusundaki görüş ayrılığının önemli bir nedeni olmuştur.

Beş vakit namazın ilk ve son vakitleri, ayrıntıdaki ihtilâflar bir yana, bellidir ve herkes tarafından kabul edilmektedir. Ca‘ferî mezhebinin vakit anlayışı, Ehl-i sünnet'ten farklı olup, olağan durumlarda bile cem‘e imkân veren bir şekildedir. Şiîler genelde cem‘ yaparak namaz kıldıkları için, onların namazı üçe indirdiği zannedilir.

Burada cem‘i câiz görenlerin ve câiz görmeyenlerin gerekçelerini tartışmayacağız. Hanefîler iki yer dışında cem‘i kabul etmemiş, diğer mezhepler belli mazeretler sebebiyle cem‘i kabul etmişlerdir. Hanefî mezhebinin görüşü, teorik olarak daha tutarlı ve savunulabilir olmakla birlikte, günümüzde

cem‘in yapılmasının namaz kılanlara sağlayacağı birtakım kolaylıklar bulunmaktadır. Cem‘ yapmak sonradan ortaya çıkmış, uydurulmuş bir uygulama değildir. Nitekim Arafat ve Müzdelife'de cem‘ yapılacağını bütün mezhepler söylemektedir. Bunun yanında Hz. Peygamber'in çeşitli zamanlarda ve çeşitli durumlarda iki namazı birleştirerek bir vakitte kıldığı yönünde rivayetler bulunmaktadır. Gerek Arafat ve Müzdelife'deki cem‘in, gerekse öteki rivayetlere göre çeşitli zamanlarda yapılan cem‘in gerekçesi ve hikmeti namaz kılanlara kolaylık sağlanmasıdır. Hz. Peygamber'in, korku ve yolculuk durumu olmaksızın da öğle ile ikindiyi ve akşam ile yatsıyı birlikte kıldığına dair rivayetler bulunduğu gibi (*Muvatta*, I, 144; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 49), bazı sahâbîlerin de cem‘ yaptığı nakledilmektedir.

Cem‘in Arafat ve Müzdelife dışında câiz olmadığını savunan Hanefîler ise büyük ölçüde, namazların belli vakitlere göre belirlendiğini bildiren âyetlere (el-Bakara 2/238; en-Nisâ 4/103) ve Cibrîl'in peş peşe iki gün Hz. Peygamber'e imamlık yaparak namazların ilk ve son vakitlerini göstermesine dayanmışlardır. Bu âyetler ve bu rivayet, her bir namazın kendine özel bir vakti bulunduğuna ve bu vaktin öncesine veya sonrasına alınmasının câiz olmadığına delâlet etmektedir. Hanefîler ayrıca, namazın kasten geciktirilerek vaktinin çıkmasına yol açmayı tehditli ifadelerle yasaklayan hadislere ve İbn Mes‘ûd'dan gelen mukabil rivayetlere de tutunmuşlardır.

Namaz için özel vakitler konulmuş ve bu vakitler namazın vücûbu için sebep kılınmıştır. Kur'an'da mücmel olarak belirtilen vakitler, Hz. Peygamber tarafından belirlenmiş ve namaz vakitleri tevâtürle sabit olmuştur; tevâtürle sabit olan bir şeyi de haberi vahidle terketmek kesinlikle câiz değildir. Şu kadar ki, namaz vakitlerini fiilî olarak uygulayan ve belirten Hz. Peygamber olduğu gibi, cem‘in meşruiyetini söz ve fiili ile belirten de odur. Sünnetin bir kısmı alınıp bir kısmı atılamayacağına göre, bunların arasını uzlaştırmak gerekir.

Buna göre, olağan ve normal durumlar için beş vakit namazın vakitlerine titizlikle uyulması kuraldır. Ancak bazı özel durumlarda, ihtiyaç ve zaruret sahiplerine de cem‘ ruhsatı tanınmış olmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Cem‘, bir ruhsat ve kolaylaştırmadır; gerektiğinde bu ruhsattan istifade edilmelidir. Sünnî fıkıh mezheplerine göre kural, her namazın kendi özel vaktinde kılınmasıdır. Ancak geçerli bir mazeretin olması durumunda cem‘ yapılabilir. Namaz dinin direği kabul edildiği için, hiçbir mazeret nedeniyle terkine izin verilmemiş, fakat kılınabilmesi için birtakım kolaylıklar getirilmiştir. Bu bakımdan olağan dışı durumlarda, alışkanlık haline getirmemek kaydıyla ve belirli şartlarla cem‘ yapılabilir. Namazı vaktinde kılmalarında

bir sıkıntı ve güçlük söz konusu olan kişilerin, kendi durumlarını yukarıdaki bilgi ve ruhsatlar çerçevesinde değerlendirerek netice itibariyle Allah'a karşı şahsî sorumluluğunu ilgilendiren bu konuda kendilerinin karar vermesi en uygun olan yoldur. Ayrıca bilinmelidir ki, cem'-i takdîm veya cem'-i te'hîr yapmak, namazın amacının gerçekleşmesi bakımından, namazın kazâya kalmasından daha uygun bir çözüm olarak görünmektedir.

Cem' Yaparken Dikkat Edilecek Hususlar

Sabah namazı hiçbir şekilde cemedilemez. Cem' yalnızca öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı arasında olabilir.

Şayet cem'-i takdîm yapılacaksa, meselâ öğle ile ikindi, öğlenin vaktinde birlikte kılınacaksa, öğle namazına başlarken cem' yapmaya niyet etmek gerekir. Kimilerine göre, birinci namazı bitirmedikçe de niyet edilebilir. Cem'-i tehîrde ise, birinci namazın vakti içerisinde cem' yapmaya niyet etmek gerekir. Aksi takdirde, namazı vaktinden sonraya ertelemiş olur ki bu haramdır.

Cem'-i takdîmde, sırayı gözetmek (tertibe riayet etmek) gerekir. Öğle ile ikindi cem' ediliyorsa önce öğle, sonra ikindi kılınmalıdır. Cem'-i te'hîrde ise sıraya riayet edilmezse Hanbelîler'e göre sahih olur; Şâfiîler'e göre de sahih olmakla birlikte ikinci namaz kazâ olarak kılınmış olur.

Cem' yapılırken, iki namazın ara vermeksizin peşi peşine kılınması (muvâlât) gerekir. Mâlikîler, birlikte kılınan iki farzın arasına nâfile katmayı dahi uygun görmemişlerdir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre eğer cem' birinci namazın vaktinde yapılıyor (cem'-i takdîm) ise, peş peşelik şarttır; ikinci namazın vaktindeki yapılıyor ise bu şart değildir. İki namaz arasında verilebilecek aranın belirlenmiş bir miktarı olmayıp, abdest alacak ve kāmet getirecek kadar bir süre olduğu söylenmektedir.

Akşam ile yatsının cem'-i takdîm olarak birlikte kılınması durumunda vitir namazının ne olacağı konusunda da ağırlıklı görüş, bunun yatsı namazına tâbi olduğu ve dolayısıyla yatsı namazı kılındıktan sonra kılınabileceği yönündedir.

D) KORKU NAMAZI

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in cephede namazı nasıl kıldıracağına ilişkin ayrıntılı açıklama getiren bir âyet ve bu konuda Hz. Peygamber'in uygulamasının bulunması sebebiyle fıkıh kitaplarında ve buna bağlı olarak ilmihal kitaplarında "korku namazı" adıyla bir bahis açılmıştır. Namazların

kısaltılması hükmünü getiren âyetin (en-Nisâ 4/101) hemen devamındaki bu âyette yüce Allah Hz. Peygamber'e hitaben şöyle buyurmaktadır:

"Sen aralarında olup onlara namaz kıldıracağın vakit, onların bir kısmı seninle namaza dursun ve silâhlarını da alsınlar. Secdeyi tamamladıkları zaman bunlar arkaya geçsinler; namaz kılmamış olan öteki grup gelsin ve seninle namaz kılsınlar; bunlar da silâhlarını alsınlar, tedbiri elden bırakmasınlar. Kâfirler sizi gafil avlamak için fırsat kolluyorlar ..." (en-Nisâ 4/102).

Bu âyetin hükmünün devam edip etmediği konusunda âlimler farklı görüşlere sahiptirler. Fakihlerin çoğunluğu bu âyetin hükmünün devam ettiğini, dolayısıyla böyle bir savaş durumunda aynı hükmün uygulanabileceğini ve âyetin önerdiği kılınış usulünün, aynı zamanda cemaatle namaz kılmanın önemini vurgulamayı amaçladığını ileri sürerler. Ebû Yûsuf'un da içlerinde bulunduğu bazı âlimler, bu hükmün Hz. Peygamber'e has olduğunu ve günümüze hitap etmediğini söylemişlerdir. Âyetin üslûbu yanında, Hz. Peygamber'le birlikte, onun cemaati olarak namaz kılma şeref ve fazileti ve sahâbenin bu konudaki iştiyakı da dikkate alınacak olursa, korku namazı denilen bu özel namaz kılma biçiminin sadece o döneme ait olduğu şeklindeki görüşün daha tutarlı olduğu söylenebilir.

Fakihlerin çoğunluğuna göre korku namazı, düşman saldırısı gibi ciddi bir tehlike anında cemaatin iki gruba ayrılarak, imamın arkasında farz bir namazı nöbetleşe kılmalarıdır. İki rek'atlı bir namazın ilk rek'atını, dört rek'atlı bir namazın ilk iki rek'atını imamla birlikte kılan birinci grup, ikinci secdeden veya ilk oturuştan sonra cemaatten ayrılıp görev başına gider, ikinci grup gelerek imamla birlikte kalan rek'atları tamamlar ve göreve döner. İmam kendi başına selâm verir. Daha sonra da birinci grup kıraatsiz, ikinci grup kıraatli olarak nöbetleşe namazlarını tamamlar, böylece hem cemaatle namaz ifa edilmiş, hem de görev aksatılmamış olur.

XV. NAMAZLARIN KAZÂSI

Bir namazı vaktinde kılmaya eda, vaktinden sonra kılmaya kazâ denir. Vaktinde kılınamayan namaza **fâite** çoğulu **fevâit** denir ki, vakti içinde yakalanamamış namaz anlamındadır. Vaktinde kılınamamış namazı ifade için "kaçmış" anlamındaki fâite kelimesinin kullanılmış olması, bir müslümanın namazı kasten terketmeyeceğini, vakti içinde eda edeceğini, ancak uyuma ve unutma gibi elde olmayan nedenlerle namazın "kaçmış" olabileceğini hissettirmesi bakımından manidar bir seçimdir.

A) Sebepler

Namaz belli vakitlerde yerine getirilmesi gereken bir farz olduğu için, bir mazeret olmaksızın tembellik ve ihmal yüzünden bile bile namazı vaktinde kılmayan kimse günahkâr olur. Hz. Peygamber, uyuyakalma ve unutmayı bir mazeret kabul etmiş ve bu iki sebepten biriyle bir namazın vaktinde kılınamaması durumunda, hatırlanıldığı vakit kılınmasını söylemiştir. Hz. Peygamber'in bu husustaki ifadesi şöyledir: *"Biriniz uyuyakalır veya unutur da bir namazı vaktinde kılamaz ise, hatırladığı vakit o namazı kılsın; o vakit, kaçırdığı namazın vaktidir"* (Buhârî, "Mevâkīt", 37; Müslim, "Mesâcid", 314-316).

Hadîs-i şeriflerde genel olarak namazın sadece uyku ve unutma durumunda, vaktinin haricinde kılınabileceği üzerinde durulmuştur. Bazı bilginler bu iki mazeretin sınırlayıcı olduğunu düşünerek, tembellik ve ihmal yüzünden bilerek ve farkında olarak namazın kılınmaması durumunda, bu namazı kazâ etmenin gerekmediği kanaatine varmışlar ve namazı farkında olarak vaktinde kılmayanların, o namazı kazâ etme haklarının olmadığını, tövbe ve istiğfar etmeleri gerektiğini öne sürmüşlerdir. Zâhirîler'den İbn Hazm ve daha birkaç bilgin bu görüştedir. Bu görüş sahipleri, namazın kendi vaktinde kılınmasının önemini, bu hususa titizlik göstermek gerektiğini ve namazı ihmal ve tembellik sebebiyle bilerek vaktinde kılmamanın içten yapılacak tövbe dışında, telâfi edilemez bir günah olduğunu vurgulamışlardır.

Ancak Hanefîler'in de içinde bulunduğu büyük çoğunluğu oluşturan fakihlere göre; uyku veya unutma gibi insanın iradesini elinden alan bir özür nedeniyle bir namazı kazâ etmek gerekince, bilerek kılmama halinde haydi haydi kazâ gerekir. Bu görüş sahipleri de, namazı kazâya bırakmanın büyük bir günah olduğunu, bundan dolayı tövbe etmek gerektiğini söylemişler, fakat namaz müslümanın Allah'a karşı olan bir borcu olduğu için, bunu gecikmeli de olsa ödemek durumunda olduğunu dikkate almışlar ve kazâyı bir telâfi yolu olarak görmüşlerdir. Bu durumda kişi, namazı vaktinde kılmadığı için günahkâr olmuştur, fakat daha sonra kazâ ettiği için, namazı terketme günahından kurtulmuş veya bu günahının affedilmesi yönünde önemli bir adım atmıştır.

Vaktinde kılınamamış olan beş vakit farz namazın kazâsı farz, vitir namazının kazâsı ise vâcip olur. Sünnet namazlar, kural olarak, kazâ edilmez. Bununla birlikte bazı durumlarda, başka bir namazın vakti girmediği sürece kazâ edilebilir. Meselâ sabah namazının farzı ile birlikte sünneti de vaktinde kılınmamışsa, o günün öğle namazı vaktinden önce farz ile birlikte kazâ

edilir. Yine, öğle namazının ilk sünneti cemaatle farza yetişmek için terkedilecek olsa, farzdan sonra kazâ edilebilir. Kazâya kalan ilk sünnetin, farzdan hemen sonra, son sünnetten önce kazâ edileceği görüşü fetvaya esas olmuştur. Bununla birlikte son sünnetten sonra kazâ edilebileceği görüşü de vardır. Böylece hem bir sünnet vakti içinde iki defa geri bırakılmamış hem de son sünnetin yeri değişmemiş olur. Namazın tertibinin iki defa değişmemesi için bunu uygun görenler de vardır. Cuma namazının ilk dört rek'at sünneti hakkında da bu öne alma veya geriye bırakma uygulaması geçerlidir. Terkedilen diğer sünnetler kazâ edilmez. Başlandıktan sonra her nasılsa tamamlanmadan yarıda kesilen veya bozulan herhangi bir nâfile namazın kazâsı gereklidir ve bu konu sünnetlerin kazâsı konusuyla ilgili değildir. Meselâ öğle namazının son sünnetine başlamış olan kimse cenaze namazını kaçırmamak için bu sünneti yarıda bıraksa, başlanmış bir nâfile ibadetin tamamlanması gerektiği için, bu iki rek'at sünneti kılması sünnet olmaktan çıkar, vâcip haline gelir.

Namaz belli vakitlerde yerine getirilmesi gereken bir farz olduğu için, bir özür olmaksızın namazın vaktinde kılınmayıp kazâya bırakılması büyük günahtır ve namazı kazâ etmek bu günahı kaldırmaz. Kaçırılan namazı kazâ etmek, namazı terketme günahını kaldırır, fakat vaktinden sonraya bırakma günahını kaldırmaz. Bunun için ayrıca tövbe ve istiğfar etmek gerekir.

Meşrû bir mazeret sebebiyle namazın kazâya kalması veya bırakılması günah olmaz. Düşman korkusu veya bir ebenin doğum yapacak kadının başından ayrılması halinde çocuğun veya annesinin zarar göreceğinden korkması meşrû birer mazerettir. Nitekim Hz. Peygamber Hendek Savaşı'nda namazlarını tehir etmiştir. Abdullah b. Mes'ûd'un bu olaya ilişkin anlatımı şöyledir: "Müşrikler, Hendek Savaşı'nda Resûlullah'ı dört vakit namaz kılmaktan alıkoydular. Nihayet, gecenin Allah'ın bildiği kadar bir kısmı geçtikten sonra Bilâl ezan okudu ve kāmet getirdi; Hz. Peygamber ikindiyi kıldırdı; sonra Bilâl kāmet getirdi, Hz. Peygamber akşam namazını kıldırdı; sonra kāmet getirdi, Hz. Peygamber yatsı namazını kıldırdı" (Buhârî, "Mevâkīt", 36, 38; *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*, II, 535).

Bunu mazeret sebebiyle ikiden fazla namazın cem'i olarak da değerlendirmek mümkündür ve bu örnek saatlerce süren ameliyatlarda doktorlar için bir ruhsat kapısı oluşturmaktadır.

Uyku ve unutma gibi bir özür sebebiyle namazı geçen kimse günahkâr olmaz. Çünkü Hz. Peygamber, uyku sebebiyle namazı kılamadıklarından şikâyet edenlere şöyle demiştir: *"Uyku ihmal değildir. İhmal ancak uyanık-*

lık halinde olandır. Sizden biri namazını unutur veya uyku yüzünden kılamazsa, hatırladığı zaman onu kılsın" (Müslim, "Mesâcid", 311; Ebû Dâvûd, "Salât", 11).

Ancak namazı kaçırmamak için vaktinde uyanmak üzere tedbir almak elbetteki uygun olur.

Hayız ve nifas hallerinde kadınlardan namaz borcu düşer. Yani kadınlardan bu hallerinde namaz kılmaları istenmediği gibi, bu halde iken kılmadıkları namazları daha sonra kazâ etmeleri de istenmemiştir.

Beş vakit namaz süresince ve daha fazla devam eden akıl hastalığı veya bayılma yahut koma halinde namaz borcu düşer. Ancak bu durumlar beş vakit ve daha az bir müddet devam ederse bakılır: Ayıldığı zaman abdest alıp, iftitah tekbiri alacak kadar bir zaman kalmışsa o vaktin namazını kazâ etmesi gerekir.

Dinden dönmüş (mürted) kişinin, irtidat süresince veya daha önce kılmadığı namazları kazâ etmesi gerekmez. Daha önce hac yapmışsa, yeniden bu görevi eda etmesi gerekir. Müslüman toplumların dışında başka bir toplumda İslâm'a giren, yani yabancı bir ülkede müslüman olan kimse namazın farz olduğunu ve nasıl kılındığını öğreninceye kadar mâzur sayılır. Çünkü böylesi bir durumda bazı emir ve yasakların ayrıntılarını bilmemek mazeret kabul edilir.

B) İfa Şekli

Hanefîler'e göre kazâya kalmış bir namaz, vakti içinde nasıl eda edilecek idiyse daha sonra kazâ edilirken o şekilde kılınır. Meselâ seferde iken dört rek'atlı bir namazı kaçıran kimse bunu ister seferde isterse aslî vatanına döndükten sonra kazâ etsin, iki rek'at olarak kılar. Aynı mantığın gereği olarak, normal zamanda kazâya kalmış olan dört rek'atlı bir namazı sefer esnasında kazâ edecek olan kişi de sefer haline bakılmaksızın bu namazı dört rek'at olarak kaza edecektir.

Şâfiî ve Hanbelîler'e göre kazâ namazı kılınırken, kazânın yapılacağı yer ve zaman dikkate alınır. Seferî olan kimse kazâya kalmış dört rek'atlı namazı iki rek'at olarak kazâ eder. Bu namazın seferde veya ikāmet halinde iken kazâya kalmış olması, hükmü değiştirmez. Seferde kazâya kalan namaz da, ikāmet halinde kazâ edilince dört rek'at olarak kılınır. Çünkü kısaltmanın sebebi olan yolculuk kalkmıştır.

Namazlar kazâ edilirken gizli okunacak namazda kıraat gizli yapılır. Açıktan okunacak namazı imam kıldırırsa açıktan okur; tek başına kılınırsa açık veya gizli okumak tercihe kalmıştır.

Namazı kazâ edecek kişi tertip sahibi ise, yani o zamana kadar altı vakit veya daha fazla namazı kazâya kalmamış bir kimse ise, kazâ namazı ile vakit namazı arasında sıraya uyması gerekir. Tertip sahibi değilse bu namazı kazâ etmeden diğerlerini kılabilir.

Tertip sahibi olan bir kimsenin bir farz namazını veya Ebû Hanîfe'ye göre vâcip olan vitir namazını özürsüz yere veya hayız, nifas gibi namazı düşüren nitelikte olmayan bir özür sebebiyle vaktinde kılmamış olması halinde bu namazı ilk vakit namazından önce kazâ etmesi gerekir. Meselâ tertip sahibi kimse sabah namazı vaktinde uyuyup kalsa bu namazı öğle namazından önce kazâ etmesi gerekir. Eğer öğle namazını önce kılarsa sıra gözetilmediği için bu namaz İmam Muhammed'e göre fâsid olur. Ebû Yûsuf'a göre ise namaz fâsid olmaz, fakat farzlıktan çıkıp nâfileye dönüşmüş olur. Ebû Hanîfe'ye göre ise bu namazın sıhhati askıdadır. Şöyle ki, kişi bundan sonra o sabah namazını kazâ etmeden beş vakit namazını daha eda edecek olursa bu altı vaktin hepsi de sahihe dönüşür. Fakat böyle beş vakit namazını kılmadan kılamadığı o sabah namazını kaza ederse arada kılmış olduğu vakit namazları fâsid olup yeniden kılınmaları gerekir.

Tertip sahibinin sıra gözetmesinin delili, Resûlullah'ın Hendek Savaşı'nda dört vakit namazı kılamayınca bunları sıraya koyarak ve vakit namazından önce kılmasıdır. İbn Ömer'in "Sizden her kim bir namazı kılamaz da, ancak imamla birlikte namaz kılarken hatırlarsa namazını tamamlasın. Bundan sonra unuttuğu namazı kılsın. Sonra da imamla birlikte kıldığı namazı iade etsin" (Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, II, 62) şeklindeki ifadesi de bu konudaki dayanaklardan biridir.

Tertip, üç durumda düşer: 1. Kazâya kalan namazların sayısının vitir dışında altı vakit ve daha fazla olması. 2. Vaktin hem kazâ hem de vakit namazı kılmaya yetmeyecek kadar sıkışık ve dar olması. 3. Vakit namazının kılınışı sırasında kazâya kalmış namazı olduğunun hatırlanmaması.

Tertip düştükten sonra, kazâ için belirli bir vakit kalmaz; mekruh vakitler dışında istediği zamanda kazâ namazı kılınabilir. Mekruh vakitlere girmemesi şartıyla, sabah namazından ve ikindi namazından sonra da kazâ kılınabilir.

Kazâya kalmış namazları kazâ ile meşgul olmak, nâfile namaz kılmaktan önemli ve önceliklidir. Hanefî mezhebinde tasvip edilen görüşe göre, vakit namazlarıyla birlikte kılınan düzenli nâfileler (revâtib sünnetler) bunun dışındadır. Yani revâtib sünnetlere de riayet gösterilmeli ve bu sünnetler, kazâ namazı kılmak gerekçesiyle terkedilmemelidir. Fakat üzerinde kazâ namazı bulunan kimselerin bunlar dışında teheccüt, tesbih gibi diğer nâfile namazları kılması uygun değildir.

Üzerinde çok sayıda kazâ namazı bulunan, meselâ namaza geç yaşlarda başlamış olan kişi, geçmiş namazları kazâ ederken "Vaktine yetişip de kılamadığım ilk sabah /ilk öğle /ilk ikindi /ilk akşam /ilk yatsı namazını kılmaya" şeklinde niyet edebileceği gibi, "Vaktine yetişip de kılamadığım son sabah ... namazını kılmaya" şeklinde de niyet edebilir. Böylece hangi namazı kazâ ettiği bir ölçüde belirli (muayyen) hale gelmiş olur.

XVI. SECDELERLE İLGİLİ MESELELER

A) SEHİV SECDESİ

Sehiv "yanılma, unutma ve dalgınlık" gibi anlamlara gelir. Buna göre sehiv secdesi, yanılma, unutma veya dalgınlık gibi durumlar yüzünden namazın vâciplerinden birini terk veya tehir etme durumunda, namazın sonunda yapılan secdelere denilir. Sehiv secdeleri sayesinde namazda meydana gelen kusur ıslah edilmiş, eksiklik telâfi edilmiş olur. Namaz esnasında pür dikkat olmak ve titiz davranmak esas olmakla birlikte, çeşitli nedenlerle insanlar namazlarında yanılabilirler. Peygamberimiz bu tür durumlarda, namaz kılan kişinin "Allah'ın huzurunda saygısızlık ettim, kusur işledim" diyerek kendini suçlamasının ve karamsarlığa düşmesinin önüne geçerek onu rahatlatmak, vesveseden kurtarmak ve her yanılmada namazı yeni baştan kılma sıkıntısının önüne geçmek maksadıyla, aslî olan bir farzın terkedilmediği durumlarda bir telâfi ve düzeltme mekanizması olarak sehiv secdesi uygulamasını öngörmüştür. Bununla birlikte unutmamalı ki, bir kimsenin tedavi imkânı var diye sağlığını koruma konusunda dikkatsizlik göstermesi nasıl uygunsuz bir davranış ise, telâfi imkânı var diye de namazda gevşek davranmak da öyle, hatta daha da uygunsuz bir davranıştır.

Hz. Peygamber'in sehiv secdesinin anlamına ve amacına ilişkin olarak söylediği sözlerden ikisi şöyledir:

"Biriniz namazında şüpheye düşerse doğrusunu araştırsın ve namazını kanaatine göre tamamlasın, sonra selâm versin ve sehiv secdesi yapsın" (Buhârî, “Salât”, 31).

"Biriniz namazı dört rek‘at mı yoksa üç rek‘at mı kıldığında şüpheye düşerse, şüpheyi atsın ve yakînen bildiğine göre davranıp namazını tamamlasın. Selâm vermeden önce iki secde yapsın. Eğer beş kılmış ise bu secdeler namazına şefaatçi olur, eğer namazını tam kılmış ise bu secdeler şeytanın uzaklaştırılmasına vesile olur" (Buhârî, “Sehv”, 6-7).

Sehiv secdesini gerektiren bir durum bulununca bu secdenin yapılması Hanefîler'e göre vâciptir. Sehiv secdesi gerektiği halde bunu yapmayan kişi günah işlemiş olur; fakat namazı bâtıl olmaz. Mâlikî ve Şâfiîler'e göre sehiv secdesi namazın sünnetlerinden bir veya birkaçının terkedilmesi durumunda yapıldığı için, sehiv secdesi yapmak sünnettir. Hanbelîler'e göre ise sehiv secdesi duruma göre bazan vâcip, bazan sünnet, bazan da mubah olur. Meselâ namazın bir sünnetini terketmekten dolayı sehiv secdesi yapmak mubahtır.

a) Sehiv Secdesinin Yapılış Biçimi

Son oturuşta "Tahiyyât" duası okunup iki yana selâm verildikten sonra iki secde daha yapılır ve oturulur. Bu oturuşta Tahiyyât duası, "salavat (Salli ve Bârik)" ve "Rabbenâ âtinâ" duası okunarak, her zamanki gibi önce sağa sonra sola selâm verilir. Son oturuşta, sehiv secdesi öncesinde her iki tarafa selâm verileceği görüşü, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a aittir. İmam Muhammed'e göre ise, sadece sağ yanına selâm verdikten sonra sehiv secdesini yapar. Sonraki Hanefî âlimler, imamın sehiv secdesi için iki yanına selâm vermesi durumunda cemaatten birinin namazı bozacak bir iş işlemesinin veya namaz bitti zannıyla dağılmalarının mümkün olduğu gerekçesiyle, İmam Muhammed'in görüşünün imam olan kişi için, diğer ikisinin görüşünün ise tek başına namaz kılan için münasip olduğunu belirtmişlerdir. Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre sehiv secdesi selâmdan hemen önce yapılır.

Zâhir rivayette Şâfiî ile Hanefî imamlar arasındaki görüş ayrılığının fazilet ve evleviyet bakımından olduğu söylenirken, nevâdir kitaplarında bu görüş ayrılığının câizlik (cevaz) noktasında olduğu söylenmektedir. Görüş ayrılığının fazilet noktasında olması durumunda, Hanefî imamlara göre sehiv secdesini selâmdan sonra Şâfiî'ye göre ise selâmdan önce yapmak daha uygun ve faziletlidir (evlâ). Fakat görüş ayrılığının cevaz noktasında olması durumunda ise, Hanefî imamlara göre sehiv secdesini selâmdan sonra yap-

mak gerekir, selâmdan önce yapılması câiz değildir. Sehiv secdesi selâmdan önce yapılacak olursa, selâmdan sonra secdelerin tekrarlanması gerekir. Şâfiî'ye göre ise sehiv secdesi selâmdan önce yapılmalıdır, selâmdan sonra yapılırsa, sehiv geçersiz sayılır.

İmam Mâlik'e göre ise, sehiv secdesi namazda ziyade bir fiil işlemek yüzünden yapılacaksa selâmdan sonra, bir noksanlık yüzünden yapılacaksa selâmdan önce yapılır. Hem bir fazlalık hem de bir eksiklik yüzünden yapılacaksa, bu durumda sehiv secdesi selâmdan önce yapılır. Namazda noksanlık yapmak, namaz içindeki bir müekked sünneti veya en az iki gayr-i müekked sünneti terketmek durumunda olur. Namazda ziyade yapmak ise, namazın cinsinden olsun veya olmasın namazı bozmayacak kadar az bir fiil ilâve etmek durumunda söz konusu olur. Meselâ namazın rükünlerinden rükû ve secde gibi bir fiilin fazladan yapılması namazda fazlalık yapmak olur.

Sehiv için yapılacak iki secde vâcip olduğu gibi, secdeden sonraki oturuşta Tahiyyât okumak ve selâmla çıkmak da vâciptir. Sehiv secdesi yapması gereken kişinin, salavat duasını (Salli ve Bârik), namaz oturmasında mı yoksa sehiv secdesi oturmasında mı okuyacağı konusunda iki görüş bulunmaktadır. Hanefî fakihlerinden Kerhî'ye göre salavat duası, sehiv secdesi ka'desinde okunur. Tahâvî'ye göre ise, selâm bulunan her ka'dede, salavat duasının okunması gerekir. Kerhî'nin görüşü daha sahih, Tahâvî'nin görüşü ise daha ihtiyatlı görülmüştür. Bir kısım âlimlere göre, imam hakkında Kerhî'nin görüşü evlâdır; çünkü imam tezce selâm verince halk imamın sehiv secdesi yapacağını sezer ve dikkatli davranır. Münferid hakkında ise Tahâvî'nin görüşü evlâdır.

Sehiv secdesi imam için ve tek başına namaz kılan kişi için söz konusudur. İmamın sehvi yani yanılması, kendisi hakkında asaleten, kendisine uyan cemaat hakkında tebean sehiv secdesini gerektirir. İmama uymuş bulunan kişi (muktedî), imam sehiv secdesi yaptığında onunla birlikte yapar, kendisi sehiv secdesini gerektiren bir şey yapmışsa bundan dolayı sehiv secdesi yapmaz. İmam sehiv secdesini gerektiren bir şey yaptığı halde sehiv secdesi yapmazsa muktedî de yapmaz.

b) Sehiv Secdesini Gerektiren Durumlar

Bilindiği gibi namazın kıraat, rükû ve secde gibi farzları, Fâtiha okumak ve ardından başka bir sûre eklemek (zamm-ı sûre), tertibe riayet etmek gibi vâcipleri ve ka'delerde salavat okumak gibi sünnetleri bulunmaktadır. Na-

mazın tam ve mükemmel olabilmesi için bunların hepsine riayet etmek, namazın gereklerini tam ve yerli yerinde yapmaya çalışmak ve tam kalp huzuru içinde namaz kılmaya özen göstermek gerekir. Bununla birlikte çeşitli nedenlerle bu şartlara riayetsizlik söz konusu olabilir. Bu bakımdan riayetsizlik söz konusu olabilecek fiilleri ve riayetsizlik durumunda ne yapılmak gerektiğini bilmek önem arzeder.

Namazda riayetsizlik edilmesi yani terkedilmesi söz konusu olabilecek fiil ya farz ya vâcip ya da sünnettir. Bunlardan her birinin terkedilmesinin hükmü farklıdır. Şimdi bunların terkedilmesinin hükümlerini ayrı ayrı görelim.

1. Namazın farzlarından birinin terkedilmesi durumunda, bu farzın namaz içinde telâfi (tedârik) edilmesi mümkün ise, farz olan bu fiilin -namaz içinde- kazâ edilmesi gerekir. Kazâ yoluyla telâfinin mümkün olduğu durumların her birinde sehiv secdesi yapmak gerekir. Namaz içinde kazâ yoluyla telâfi edilmesi mümkün olmayan durumlarda, namazın farzlarından birinin terkedilmesi sebebiyle oluşan eksiklik sehiv secdesiyle giderilemez. Namaz fâsid olur ve yeniden kılınması gerekir (Terkedilmiş farzın namaz içinde kazâ edilebileceği durumlar aşağıda gösterilmiştir).

2. Namazın sünnetlerinden birinin veya birkaçının terkedilmesi durumunda bir şey yapılmaz. Sünnetler, namazın rükünlerinden olmadığı için terkedilmesi durumunda namazda bir eksiklik olmaz ve sehiv secdesi yapmak gerekmez.

3. Namazın vâciplerinden birinin terkedilmesi ise sehiv secdesini gerektirir. Sehiv secdesini gerektiren durumlar sayılırken, farzın tehir edilmesi, vâcibin terk ve tehir edilmesi diye sayılan üç ayrı durum esasında bir tek duruma râcidir. Şöyle ki, namazın farzlarından ve vâciplerinden her birini yerli yerinde, zamanında, hakkını vererek ve tertibini bozmadan yapmak vâciptir. Buna göre, namazın farzlarından veya vâciplerinden biri tehir edildiği zaman namazın vâciplerinden biri terkedilmiş olacağından, sehiv secdesi yapmanın bir tek sebebi vardır, o da bir vâcibin terkedilmesidir. Bu bakımdan namazın farzlarından birini tehir etme yani yapılması gereken yerden geriye bırakma durumu da bir vâcibin terkedilmesi anlamına gelmekte ve bu durumda farzın tehiri ve vâcibin terki yüzünden sehiv secdesi yapmak gerekmektedir. Yine namazın fiillerinden birini yeri değilken fazladan yapmak da vâcibin terki sayılır.

Namazın önemini ve anlamını bilen ve bunu inanarak yerine getiren bir kimsenin namazın vâciplerinden birini kasten terketmesi düşünülemez. Bununla birlikte, fakihler, her türlü ihtimali göz önüne alarak vâcibin kasten terkedilmesinin hükmünü de belirlemişlerdir. Buna göre, vâcibin kasten yani bilerek terkedilmesi ile sehven (yanılarak) terkedilmesinin hükmü birbirinden farklıdır. Bir vâcip sehven terkolunmuşsa, sehiv secdesi gerekir. Vâcibin kasten terkolunması ise isâet yani yakışıksız ve kötü bir davranış olmakla birlikte, sehiv secdesi yapmayı gerektirmez. Fakat bu şekilde kılınan namaz eksik olur. Âlimlerin birçoğu, yaptığı işten pişman olduğunun ve hatasını anladığının bir göstergesi olarak bu namazı iade etmenin uygun olacağını söylemişlerdir. Bu şuurda olmayan ve namazı aslî amacıyla bütünleştiremeyen kimse, vâcibi kasten terk veya tehir etmişse, böyle birine de iadeyi teklif etmek mânasız bulunmuştur. Sehiv secdesini gerektiren bir şeyi kasten işlemek durumunda, kural olarak sehiv secdesi gerekmemekle birlikte bu kural için iki istisna getirilmiştir: Birisi Fâtiha sûresinin, diğeri birinci oturuşun kasten terkedilmesi durumudur. Yani Fâtiha'yı veya birinci oturuşu gerek sehven gerek kasten terketme durumunda sehiv secdesi vâciptir.

aa) Terkedilmiş Bir Farzın Namaz İçinde Kazâ Yoluyla Telâfi Edilebileceği Durumlar

a) Bir kimse iftitah tekbiri alarak namaza durup kıyamı da yerine getirdikten sonra kıraat etmeden rükûa varır da kıraati unuttuğunu rükûda hatırlarsa, unutulan bu kıraatin kazâ yoluyla telâfi edilmesi mümkündür. Bu kişi rükû halinde iken Kur'an'dan bir âyet okursa, bu suretle terkettiği farzı (ki bu kıraattir) telâfi etmiş olur. Fakat kişi kıraat etmediğini rükûda iken değil de secdede iken hatırlayacak olursa artık unutulan kıraatin namaz içinde kazâ yoluyla tedarik edilmesi mümkün olmaz, namaz fâsid olur ve yeniden kılınması gerekir.

b) Bir kişi iftitah tekbiri alıp kıyam ve kıraatten sonra rükû etmeden doğrudan secdeye inecek ve birinci secdede rükû yapmadığını hatırlayacak olsa, bunun da kazâ yoluyla telâfi edilmesi mümkündür. Bu kişi hemen ayağa kalkar ve rükûunu yapar. Bu yaptığı rükû, az önce yaptığı secdeyi iptal ettiği için, bu rükûdan sonra yeniden iki secde yapar ve namaza devam eder. Rükû yapmadığını ikinci secdede hatırlayacak olursa, artık bunun telâfisi mümkün değildir. Namaz fâsid olur ve yeniden kılması gerekir.

c) Bir kimse dört rek‘atlı farz namazda son oturuşu (ka‘de-i ahîre) unutarak beşinci rek‘ata kalkar da beşinci rek‘atı kılmakta iken son oturuşu yapmadığını hatırlarsa, bunu henüz secdeye varmadan hatırlaması halinde bunun telâfisi mümkündür. Hemen oturur, Tahiyyât okur ve selâm verir, farz olan oturuşu geciktirdiği için de sehiv secdesi yapar. Fakat beşinci rek‘atın secdesini yaptıktan sonra hatırlayacak olursa o vakit ka‘de-i ahîrenin telâfisi mümkün değildir. Namazının farzlığı bâtıl olur ve farz diye kıldığı beş rek‘at namaz nâfileye dönüşür. Bir rek‘at daha kılarak bu nâfileyi altıya tamamlar. Farzı tekrar kılar.

Dört rek‘atlık farz namazda, eğer ka‘de-i ahîre yapıldıktan sonra yanlışlıkla beşinci rek‘ata kalkılacak olursa, bu fazla rek‘at secde ile tamamlanmış olsa dahi namazın farzlığını iptal etmez. Fazladan kılınan rek‘atı tam bir nâfile haline getirmek için ona bir rek‘at daha ilâve edilir. Selâm tehir edildiği için de namazın sonunda sehiv secdesi yapılır.

Kazâ yoluyla telâfinin mümkün olduğu bu örneklerin her birinde sehiv secdesi yapmak gerekir. Öte yandan, bu örnekler kişinin rükû veya secde veya ka‘de-i ahîreyi terketmesi durumlarına ilişkindir. Kişi iftitah tekbirini terketmişse bunun kazâ yoluyla telâfi edilmesi mümkün olmaz; namaz bâtıl olur.

bb) Sehiv Secdesi Yapılması Gereken Durumlar

1. Rüknün tekrarı. Namazın rükünlerinden birini tekrar etmek veya bir rüknü tehir etmek, meselâ bir rek‘atta iki defa rükû veya üç defa secde yapmak durumunda, namaz kılan kişi ister imam ister münferit olsun, sehiv secdesi gerekir. Birinci ve ikinci rek‘atlarda Fâtiha'nın arka arkaya tekrar okunması, rükûda veya secdede veya teşehhüt yerinde kıraat edilmesi yani Kur'an okunması da böyledir. Namazın bir rek‘atında farz olan kıraat sehven terkedilip rükûa gidilse ve rükûda hatırlansa, kıyama dönülüp tekrar kıraat yapılır ve tekrar rükûa gidilir. Ancak bu durumda bir rek‘atta iki rükû yapıldığı için sehiv secdesi gerekir.

2. Takdim ve tehir. Namazın rükünlerinden birinin takdim veya tehir edilmesi sehiv secdesini gerektirir. Meselâ kıraatten önce rükû etmek veya oturacağı yerde kıyam etmek veya kıyam edeceği yerde oturmak veya rükû yerinde secde etmek veya secde edecek yerde rükû etmek, kısaca bir fiili başka bir fiilin yerinde yapmak durumunda, namaz kılan kişi ister imam ister münferit olsun, sehiv secdesi gerekir. Unutulan secdenin sonradan hatırlanarak yapılması halinde de bu tehiri telâfi için sehiv secdesi yapılır.

3. Ara verme. Bu genelde namaz içinde uzunca bir süre tereddüt ve düşünme şeklinde olur. Uzunca bir müddet düşünme veya düşünmenin uzaması, ortalama olarak bir rükün eda edilecek kadar sürenin, bir rükün veya bir vâcibi eda etmeksizin, bir şey yapmaksızın geçirilmesi demektir. Bu uzunca düşünme, namaz kılan kişiyi bir rüknü veya bir vâcibi yerinde edadan alıkoyduğu için sehiv secdesi gerekir. Bir rüknün eda edildiği sıradaki düşünme ise sehiv secdesini gerektirmez.

Namaz kılan kişi kıyamda iftitah tekbirini aldığında şüphe etse, "uzunca bir müddet" düşündükten sonra, iftitah tekbirini almış olduğunu hatırlasa veya “Tekbir almadım” diye yeniden tekbir aldıktan sonra başlangıçta tekbir almış olduğunu hatırlasa sehiv secdesi gerekir.

Fâtiha'dan sonra ne okuyacağını düşünürken, namazın bir rüknünü eda edecek miktarda sükût etmiş olsa, sehiv secdesi yapar.

Üç rek‘at mı dört rek‘at mı kılındığında tereddüt edilerek düşünülse veya Fâtiha okunduktan sonra hangi sûrenin okunulacağı düşünülse, yine sehiv secdesi gerekir. Çünkü bu durumlarda düşünmenin uzaması sebebiyle vâcip tehir edilmiş olmaktadır.

4. Kıraat eksikliği veya fazlalığı. Bir kimse Fâtiha sûresini hiç okumasa veya büyük bir kısmını okumasa, ya da Fâtiha'dan sonra sûre koşmasa sehiv secdesi gerekir.

Fâtiha'yı okuyup, arkasından başka bir sûre okumadan Fâtiha'yı ikinci kez okuyacak olsa, sehiv secdesi yapmalıdır. Fakat Fâtiha'yı sûreden sonra ikinci kez okusa, sahih görüşe göre sehiv secdesi gerekmez. Fâtiha'yı son iki rek‘atta iki kere okuması durumunda da ittifakla sehiv secdesi gerekmez.

Bir kimse, dört rek‘at farzın ilk iki rek‘atında bir şey okumasa, sonra bunu hatırlasa, son iki rek‘atta hem Fâtiha okur, hem sûre koşar ve selâmdan sonra sehiv secdesi yapar.

Bir kimse birinci veya ikinci rek‘atta Fâtiha’nın devamında sûre okumasa, rükûda iken veya rükûdan başını kaldırdıktan sonra secdeden önce bunu hatırlarsa, kıyama avdet eder, yani ayağa kalkar ve sûreyi okur, sonra tekrar rükû eder. Namazın sonunda da sehiv secdesi yapar. Kıyama dönüp kıraat ettikten sonra rükûu yeniden yapmazsa namazı bozulur. Çünkü sûre okumakla, önce yaptığı rükû iptal edilmiş olur.

Dört veya üç rek‘atlı farzların ilk iki rek‘atında Fâtiha'dan sonra birer sûre okunmamışsa, bu sûre üçüncü ve dördüncü rek‘atlarda Fâtiha'dan

sonra eklenir. Eğer bu namaz cemaatle kılınan bir akşam veya yatsı namazı ise, üçüncü ve dördüncü rek'atlarda hem Fâtiha ve hem de eklenecek sûre açıktan okunur. Fâtiha'nın değil de sadece sûrenin açıktan okunacağını söyleyen de vardır. Ebû Yûsuf'a göre ikisi de gizli okunur. Çünkü son rek'atlarda gizli okumak sünnettir. Ebû Yûsuf'tan diğer rivayete göre ise, yeri geçtiği için artık bu sûre hiç okunmaz. Hangi görüş alınırsa alınsın hepsine göre de sehiv secdesi yapmak gerekir.

Namazda Fâtiha'dan önce sehven başka bir sûre okunsa, Fâtiha okunup ardından sûre yeniden okunur, namazın sonunda sehiv secdesi yapılır. Bu tertip noksanı rükû halinde bile hatırlansa, doğrulup sırasınca yeniden okunmalıdır. Bu şekildeki bir yanılma pek nâdir vuku bulduğu için, az veya çok olmasına bakılmaz, Fâtiha'dan önce bir tek harf bile okunsa, yeni baştan okuyup sehiv secdesi yapılır.

Bir kimse Fâtiha okuyup okumadığında tereddüt etse, henüz başka bir sûre okumamışsa Fâtiha'yı okur. Fakat başka bir sûre okumuşsa artık Fâtiha'yı okumaz. Çünkü sûrenin Fâtiha'dan önce okunmuş olma ihtimali daha ağır basar. Bununla birlikte kendisinin bu hususta ağır basan bir kanaati varsa, o kanaatine göre davranmalıdır.

Bir kimse vitirde Kunut duasını okumadığını rükûdan sonra anlasa, secdeden önce veya sonra olması farketmez, dönüp Kunut duası okumaz; namazın sonunda sehiv secdesi yapar. Kunut okumadığını rükû esnasında hatırlasa sahih olan rivayete göre dönüp Kunut okuması gerekmez. İster dönüp Kunut okusun, isterse dönmeyip namazına devam etsin, sehiv secdesi gerekir.

Kunut tekbirinin terkinden dolayı sehiv secdesi gerekip gerekmediği konusunda imamlardan rivayet olmadığı için kimi âlimler Kunut tekbirinin terkedilmesi durumunda sehiv secdesi gerekmediğini, kimileri de bayram namazına kıyasla sehiv secdesi gerekeceğini söylemişlerdir.

Vitir kılan kimse, üçüncü rek'atta Fâtiha ve sûre okumadan Kunut okuyup rükûa varsa ve Fâtiha ile sûre okumadığını bu esnada hatırlasa kıyama dönerek Fâtiha ve sûre okur.

Kıyamda iken Fâtiha'dan sonra ve sûreden önce teşehhüt okusa, vâcip olan zamm-ı sûreyi geciktirdiği için sehiv secdesi yapması gerekir.

Dört rek'at farzın son iki rek'atında Fâtiha'dan sonra sûre okusa, tercih edilen görüşe göre, sehiv secdesi gerekmez.

Farz namazların üçüncü ve dördüncü rek'atlarında kasten Fâtiha veya başka bir sûre okumaksızın sükût edilmesi, kötü bir davranış (isâet) olmakla birlikte sehiv secdesini gerektirmez. Fakat farzın üçüncü ve dördüncü rek'atında sehven sükût edilmişse, Ebû Hanîfe'ye göre sehiv secdesi gerekir.

Münferit olarak namaz kılan kişinin açıktan veya gizliden okumasından dolayı, zâhir rivayete göre sehiv secdesi gerekmez. Şu var ki gizli okunması gereken bir yerde meselâ öğle namazında kasten açıktan okursa isâet etmiş olur. Münferidin gündüz kılınan nâfile namazlarda açıktan okuması da mekruhtur.

5. Secde ve rükûda hata. Rükû ve secdeyi düzgün, yani ta'dîl-i erkâna uygun olarak yapmayan kişi, sehiv secdesi yapılmalıdır. Rükûun ta'dil edilmesi yani düzgün yapılmasının ölçüsü, rükûda uzuvları sakin oluncaya değin durup geri doğrulup kalktığı vakitte uzuvları sakin oluncaya değin durmaktır. Secdenin ta'dil edilmesinin ölçüsü ise, secdede uzuvları sakin oluncaya değin durup geri başını kaldırdığı vakit uzuvları sakin olunca oturup sonra ikinci secdeye varmaktır. Ta'dil terkolunmakla sehiv secdesinin vâcip olacağı görüşü Kerhî'ye aittir. Cürcânî'ye göre ise sehiv secdesi lâzım olmaz. Ebû Yûsuf ve Şâfiî'ye göre ta'dil-i erkânın farz olduğu, dolayısıyla terkedilmesi durumunda namazın fâsid olacağı da dikkate alınarak ta'dîl-i erkân konusunda titiz davranmalı, her bir rüknü düzgün yapmaya ihtimam göstermelidir.

Bir kimse birinci veya ikinci rek'atta bir secdeyi yapmadığını namazı tamamladığı sırada hatırlasa namazı fâsid olmaz, terkettiği secdeyi yapar, tertibi terkettiği için sehiv secdesi yapar.

6. Ka'dede hata. Bir kimse ka'de-i ahîreyi unutup başka bir rek'atı kılmaya kalkarsa, secde etmediği müddetçe oturup sonra sehiv secdesi yapacağını, eğer secdeden sonra hatırlarsa, o kişinin farz diye kıldığı namazın nâfileye dönüşeceğini daha önce görmüştük.

Kişi farz namazda birinci oturuşu unutup kıyama yönelse de sonra hatırlasa, eğer oturmaya yakın ise oturur. Bu durumda kimileri sehiv secdesi gerekir demişlerse de, sahih görüşe göre bu durumda sehiv secdesi yapılmaz. Eğer kıyama yakın ise, oturmayıp namazına devam eder ve vâcip olan birinci oturuşu terkettiği için namazın sonunda sehiv secdesi yapar. Eğer kişi tam ayağa kalktıktan sonra birinci oturuşu yapmadığını hatırlayıp geri oturacak olursa namazı fâsid olur. Çünkü bu takdirde farz olan kıyam bozulmuş, namazın tertibi tamamen değiştirilmiş olur. Bu söylenenler, farz namaza göredir. Nâfile namazda ise, her hâlükârda oturmak gerekir. Meselâ herhangi bir sünnet namazda, ikinci rek'atın sonunda oturulup Tahiyyât

okunmadığı üçüncü rek'atta hatırlanacak olursa, üçüncü rek'atın secdesine varılmadığı sürece hemen oturulur. Namazın sonunda sehiv secdesi yapılır.

Bir kimse dört rek'at nâfileyi birinci oturuşu terkederek kılsa, namazı fâsid olmaz. Sehiv secdesi vâcip olur.

7. Tahiyyât'ı terk. Birinci veya ikinci oturuşta Tahiyyât okumak terkedilse sehiv secdesi lâzım olur. Çünkü vâcibin terki söz konusudur.

Birinci oturuşta teşehhütten sonra "Allahümme salli alâ Muhammed" dense sehiv secdesi lâzım olur. Kimilerine göre de "ve alâ âl-i Muhammed" denmedikçe sehiv secdesi gerekmez. Ebû Hanîfe'ye göre ilk oturuşta teşehhüt üzerine bir harf dahi eklenecek olursa sehiv secdesi lâzım olur. Kimileri de, birinci oturuşta teşehhüt üzerine ziyade, bir rükün eda edecek miktar olmadıkça sehiv secdesi gerekmez, sahih olan da budur demişlerdir.

Namazda Tahiyyât, salavat ve zikirlerin açıktan okunması sehiv secdesini gerektirmez.

Birinci oturuşta imam teşehhüdü tezce bitirip üçüncü rek'ata kalkarsa, muktedî teşehhüdü tamamlamadan imama uymak için teşehhüdün bir kısmını terketmemeli; teşehhüdü okuyuncaya değin imama uymayı geciktirmelidir.

Birinci oturuşta teşehhüd tekrar okunsa, sehiv secdesi gerekir; son oturuşta teşehhüd ikinci kez okunsa sehiv secdesi gerekmez; üç dört defa okunacak olsa o vakit sehv ile uzunca bir süre beklenmiş olur ve sehiv secdesi vâcip hale gelir.

8. Öğle namazının ilk oturuşunda namazı tamamladım zannıyla selâm verdikten sonra henüz iki rek'at kılmış olduğunu, geriye iki rek'at kaldığını anlayan kişi, kalkıp namazını tamamlar, sonra sehiv secdesi yapar.

Namazdan çıktım zannıyla bir kimse selâm vermeyi unutarak ka'deyi uzatsa, sonra namazdan henüz çıkmamış olduğunu anlasa hemen selâm verir ve sehiv secdesi yapar.

9. Sehiv secdesi yaparken, sehiv secdesi gerektirecek bir iş yapılsa teselsüle düşme ihtimaline binaen, artık ikinci bir sehiv secdesine gerek olmaz. Bu bakımdan bir kimse kaç kez yanılırsa yanılsın, kendisine vâcip olan sadece bir kez sehiv secdesi yapmaktır.

10. İmama sonradan yetişen kimse unutarak imamla birlikte selâm verecek olsa sehiv secdesi gerekmez.

11. Sehiv secdesi yapması gereken kişi, bunu unutarak selâm verse, araya dünya kelâmı da girmeden sehiv secdesi yapması gerektiğini hatırlasa, mescidden çıkmadıkça ve söz söylemedikçe (biriyle konuşmadıkça) sehiv secdesi yapabilir.

12. Bir kimse öğle namazını "Üç rek'at mı yoksa dört rek'at mı kıldım?" diye kuşkulanırsa; eğer bu kuşku ilk kuşkusu ise namazı baştan kılar, bu kuşku ilk değilse biraz düşünür, kanaatine göre davranır. Namazı yeniden kılması gerekmez.

Meselâ, sabah namazını kılarken "Bir rek'at mı yoksa iki rek'at mı kıldım?" diye şüphe etse, biraz düşününce iki rek'at kıldığına kanaat getirirse oturur, selâm verir ve sehiv secdesi yapar. Bir rek'at kıldığına kanaat getirirse, bir rek'at daha kılar oturur selâm verir ve sehiv secdesi yapar. Bir mi iki mi kıldığına kanaat getiremeyip kararsız kalsa, az olan ihtimali esas alır, bir rek'at daha ilâve eder ve namazın sonunda sehiv secdesi yapar.

Dört rek'atlı bir namaza başlayan kimse, kıldığı rek'atın birinci rek'at mı, ikinci rek'at mı olduğunda kuşkuya düşüp, bir tarafı tercih edemezse, kendisini bir rek'at kılmış sayar ve birinci sayılan rek'atın ikinci ve üçüncü sayılan rek'atın da dördüncü rek'at olma ihtimali bulunduğu için, her bir rek'atın sonunda ihtiyaten teşehhüt miktarı oturur. Bu suretle dört oturuş yapmış olur.

Bir kimse kıldığı rek'atın ikinci mi yoksa üçüncü mü olduğu hususunda kuşkuya düşse, sahih görüşe göre, bu rek'atın sonunda oturmaz. Bir tarafı tercih edemediği takdirde bunu ikinci rek'at sayar, geri kalan rek'atları tamamlar. Akşam namazı ile vitir namazının durumu farklıdır. Bu kuşku bunlardan birinde ortaya çıkarsa, oturmak gerekir. Çünkü kuşku edilen rek'atın üçüncü rek'at olma ihtimali bulunmaktadır. Kuşku edilen rek'atın ikinci rek'at olma ihtimaline binaen de teşehhütten sonra bir rek'at daha ilâve edilir. Bunların sonunda sehiv secdesi yapılır.

Dört rek'atlı namazlarda, kılınmakta olan rek'atın dördüncü mü beşinci mi olduğunda ve sabah namazında, kılınan rek'atın ikinci mi üçüncü mü olduğunda ve üç rek'atlı namazlarda, kılınan rek'atın üçüncü mü dördüncü mü olduğunda kuşku edilse, sonunda oturulur. Teşehhütten sonra kalkılır, bir rek'at daha kılınır. Çünkü bu rek'atların fazla olma (yani beşinci, üçüncü, dördüncü olma) ihtimali vardır. İlâve edilen bir rek'at ile fazla olan kısım nâfile olmuş olur. Sonunda sehiv secdesi yapılır. Bu hüküm, kuşkunun kılınmakta olan rek'atın secdesinden önce olmasına göredir. Eğer bu kuşku, ilk secde yapıldıktan sonra doğmuşsa namaz ittifakla bâtıl olur. Çünkü kuşku duyu-

lan rek‘atın ziyade olup farz olan son oturuşunun terkedilmiş olması muhtemeldir. İlk secde halinde ise İmam Muhammed'e göre namaz bâtıl olmaz.

Namazı tamamladıktan sonra vâki olan kuşkuya itibar edilmez. Müminin hali lehine yorumlanıp tamam kılmış olduğuna hükmedilir. Fakat zann-ı gālibi, namazı eksik kıldığı yönünde ise bu takdirde iade eder. İmam Muhammed'e göre, teşehhüt okunduktan sonra vâki olan kuşkuya itibar edilmez.

13. Bir kimse “Öğle namazını kıldım mı kılmadım mı?” diye kuşku duysa, vakit içinde ise bu namazı kılmak lâzımdır, vakit çıktı ise bir şey gerekmez.

Rükû veya secde yapıp yapmadığında kuşku duyarsa, namaz içinde ise, kuşku duyduğu şeyi (rükû veya secde) tekrar eder, namazdan ayrıldıktan sonra ise bu kuşkuya itibar edilmez.

14. Mesbûk, yani cemaatle namaza sonradan katılan kimse imam ile birlikte sehiv secdelerini yapar, isterse bu sehiv secdesini gerektiren iş, kendisinin uymasından önce gerçekleşmiş bulunsun.

Mesbûk, henüz imam selâm vermeden ayağa kalkıp kıraatte hatta rükûda bulunduktan sonra imam selâm verip sehiv secdesi yaparsa, mesbûk bu secdelere iştirak eder. Bu ana kadar yapmış olduğu kıraat ve rükûu aradan kalkar, hiç yapılmamış gibi olur. İmamın selâm vermesinden sonra kalkar, eksik kalan rek‘atlarını tamamlar. Bununla birlikte mesbûk, imamın selâmını beklemeden ayağa kalktığında, imam sehiv secdesi yaparsa, mesbûk ona uymadığı takdirde namazı fâsid olmaz. Namazını tamamlayınca bu sehiv secdesini kendisi yapar. Ayrıca eğer mesbûk secdeye vardıktan sonra imam sehiv secdesi yapacak olsa, mesbûk artık ona uyamaz, namazına devam eder ve namazın sonunda sehiv secdesini kendisi yapar.

Mesbûkun, imamdan sonra kendi başına kılacağı rek‘atlardan birinde sehiv etmesi durumunda sehiv secdesi yapması gerekir. Daha önce imamla birlikte sehiv secdesi yapmış olması bunu değiştirmez.

Mesbûk imam ile birlikte sehven selâm verse bundan dolayı sehiv secdesi yapması gerekmez. Fakat imamın selâmından sonra selâm verecek olsa, sehiv secdesi gerekir. Çünkü birinci durumda muktedî, ikinci durumda ise münferittir. Muktedîye kendi sehvinden dolayı sehiv secdesi gerekmez.

15. Sehiv secdesi yapmakta olan veya sehiv secdesinin teşehhüdünde bulunan imama uymak câizdir. Bu durumda imama uyan kişi cemaate yetişmiş sayılır. Aynı şekilde sehiv secdesinde namaz hali devam ediyor olduğu için meselâ kısalttığı bir namazda üzerine sehiv secdesi gereken yolcu, sehiv secdesini yaptıktan sonra ikāmete niyet eylese, kıldığı namazı dörde tamamlar.

16. İmamla cemaat arasında ihtilâf olursa ve meselâ cemaat üç kıldın dese, imam da dört kıldığını söylese; eğer imamın dört kıldığına yakīni varsa, yani dört kıldığından eminse, cemaatin sözüne itibar edilmez. Eğer imam dört kıldığından emin değilse, söz cemaatindir. İhtilâf cemaat arasında olursa, bazısı dört kıldı, bazısı üç kıldı derse, imam hangi tarafta ise söz imamındır, imamla birlikte bir kişi dahi olsa. Ama imam eğer namazı iade etse, cemaat de iktidâ etse, yani imamla birlikte namaza başlasalar, iktidâları sahih olur. Zira eğer imamın sözü gerçek ise, sonra kıldıkları namaz nâfile olur ve cemaat imama nâfilede uymuş olur. Eğer imamın sözü yanlış ise kıldığı namaz, vakit namazı olur, farz olur.

cc) İmamlara Özel Durumlar

Farz ve nâfile namazlar ile bayram ve cuma namazında sehiv secdesinin hükmü kural olarak aynı olmakla birlikte Hanefîler bayram ve cuma namazlarında kalabalık cemaatin kargaşaya düşmesini önlemek için, bu namazlarda sehiv secdesi yapılacak durumları en aza indirmeye çalışmış, çoğu durumda sehiv secdesinin terkedilmesini daha uygun (evlâ) görmüşlerdir.

İmam bayram namazının tekbirlerinden bir veya ikisini terketse, sehiv secdesi gerekir. Ebû Hanîfe'den bir rivayete göre, bayram namazlarının bütün tekbirlerinin terkedilmesi durumunda da sehiv secdesi yapılır.

İmam olan kimse namazda gizli okunacak yerde açıktan (cehr) veya açıktan okunacak yerde gizlice okusa zâhir rivayete göre bunun az veya çok olmasına bakılmaksızın sehiv secdesi gerekir. Bazı âlimler bunu bir ölçüye bağlamaya çalışmışlardır. Buna göre, Fâtiha'nın tamamını veya büyük bir kısmını yahut sûreden üç kısa âyet veya bir uzun âyeti, kısaca namaz sahih olacak miktardaki âyeti, gizli okunacak yerde açıktan veya açık okunacak yerde gizliden okumak durumunda sehiv secdesi gerekir. Gizli okunacak yerde Fâtiha'nın çoğu sehven açıktan okunsa, geri kalan kısmı gizli okunmalıdır. Açıktan okunması gereken bir namazda Fâtiha kısmen gizliden okunup, açıktan okunması gerektiği hatırlanırsa Fâtiha yeni baştan açıktan okunur.

İmam meselâ sabah namazında Fâtiha'yı gizliden okuyup sonra bu durumu farketse, Fâtiha'yı yeniden okumasına gerek yoktur. Ekleyeceği sûreyi açıktan okur.

İmam teravih namazında gizli okusa, sehiv secdesi gerekir.

Bir kimse, açıktan okunan namazın ilk iki rek'atında kıraat etmese, son iki rek'atta açıktan okur ve sehiv secdesi yapar.

Bir kimse gece namazını kazâya bıraksa, gündüz imam olarak kazâ ederken sehven gizliden okusa, sehiv secdesi gerekir. Gündüz namazını kazâya bırakıp geceleyin imam olarak kazâ etse ve sehven açıktan okusa yine sehiv secdesi gerekir. Bir kimse geceleyin nâfile namaz kıldırmak üzere bir topluluğa imam olsa ve sehven gizliden okusa, yahut gündüz nâfile namaz kıldırmak üzere imam olup sehven açıktan okusa (cehr) sehiv secdesi gerekir. Bunu kasten yaparsa isâet etmiş olur.

B) TİLÂVET SECDESİ

Tilâvet secdesi, Kur'ân-ı Kerîm'de on dört yerde geçen secde âyetlerinden birini okumak veya işitmek durumunda yapılan secdeye denir. Peygamberimiz'in, içinde secde âyeti bulunan bir sûre okuduğunda secde ettiği, sahâbenin de onunla birlikte secde ettiği ve bazılarının alınlarını koyacak yer bulamadıkları rivayeti yanında bu konuya ilişkin olarak Peygamberimiz'in şöyle buyurduğu rivayet olunmaktadır:

"Âdemoğlu secde âyetini okuyup secde edince, şeytan ağlar ve 'Vay benim halime! Âdemoğlu secde etmekle emrolundu ve hemen secde etti; cennet onundur. Ben ise secde etmekle emrolundum, ama secde etmekten kaçındım, bundan dolayı cehennem benimdir' diyerek oradan kaçar" (Müslim, “Îmân”, 35).

Secde âyetlerinin bir kısmında genel olarak müşriklerin yüce yaratıcının karşısında boyun bükmekten ve secde etmekten kaçındıkları anlatılmakta, bir kısmında ise müminler/muhataplar doğrudan secde etmekle emrolunmaktadır. Secde âyetlerinin bu muhtevası göz önünde bulundurulursa, bu âyetleri okuyan veya işiten kimsenin secde yapması, hem emre itaat etmek hem de secde etmekten kaçınanlara tepki göstermek ve muhalefet etmek anlamına gelmektedir. Bu bakımdan, tilâvet secdesiyle yükümlü olabilmek için her şeyden önce, dinlenen âyetin secde âyeti olduğunun bilinmesi gerekir. Dinlediği âyetler arasında secde âyeti bulunduğunu bilmeyen kişinin secde etmesi gerekmez. Meselâ teyp, radyo ve televizyonda okunan Kur'an'ı dinlerken secde âyeti geçse ve dinleyen kişi bunun secde âyeti olduğunu bilmiyorsa onun secde etmesini beklemek doğru olmaz. Fakat okunan Kur'an'ın meâli veriliyorsa ve dinleyen kişi üslûptan veya lafızdan secde etmenin uygun olacağını çıkarıyorsa secde etmesi gerekir. Çünkü, ya bütün mahlûkatın Allah'ı tesbih ve tâzim ettiği, iyi kullarının Allah'a secde ettikleri anlatılıyordur, ya da müşriklerin secde etmekten kaçındıkları söz konusu

edilmiştir. Her iki halde de dinleyen kişinin, içinden müminlerin secde edişini tasvip, inanmayanların itaatsizliğini ise tekzip etmesi, bu duygusunun bir gösterimi ve dışa vurumu olarak da secde etmesi gerekir. Âlimlerin, secde âyetini telaffuz etmeksizin sadece gözüyle süzen kişinin secde etmesinin gerekmeyeceğini söylemeleri, gözüyle süzmenin okuma sayılıp sayılmayacağı tartışması yanında, secde âyetinin açıktan okunup ardından secde edilmesinin meydana getireceği izlenim ile de ilgilidir.

Secde âyetini okuyan veya işiten her mükellefin secde etmesi gerekir. Tilâvet secdesi, ibadet içeriğinin ötesinde bir inanç anlamı ve bağlantısı içerdiği için, abdestsiz olan kişilerin, hatta hayızlı kadınların hemen secdeye kapanmalarının mümkün hatta gerekli olduğunu söyleyenler olmuşsa da, âlimlerin çoğunluğu tilâvet secdesi için abdest şartında ısrar etmişlerdir. Tilâvet secdesi yapmak, Hanefîler'e göre vâcip, diğer üç mezhebe göre ise sünnettir.

Tilâvet secdesi şöyle yapılır: Başta, tilâvet secdesi yapacak kişinin abdestli, üstünün başının temiz ve avret yerlerinin de örtülü olması şarttır. Tilâvet secdesi yapmak niyetiyle abdestli olarak kıbleye dönülür ve eller kaldırılmaksızın "Allâhüekber" diyerek secdeye varılır. Üç kere "Sübhâne rabbiye'l-a‘lâ" denildikten sonra yine Allâhüekber diyerek kalkılır. Bu secdede aslolan, yüzün yere konulması, yani secde edilmesidir. Secdeye giderken ve kalkarken "Allâhüekber" ve secde esnasında "Sübhâne rabbiye'l-a‘lâ" denilmesi sünnettir. Aynı şekilde secdenin oturduğu yerden değil de, ayaktan yere inilerek yapılması, secde yapıp oturmak yerine ayağa kalkılması ve secdeden kalkarken "gufrâneke rabbenâ ve ileyke'l-masîr" denilmesi müstehaptır.

Tilâvet secdesini hemen yerine getirmek mecburiyeti olmamakla birlikte, bu secdenin anlamına ve amacına uygun olan davranış, mümkünse secdenin hemen o anda yapılmasıdır. Meselâ, arabada giderken tilâvet secdesi yapması gereken kimse bunu ima ile yapabilir.

Bir toplulukta Kur'an okunurken secde âyeti okunmuşsa, Kur'an okuyan kişinin kendisi öne geçerek tilâvet secdesini topluca yaptırması güzel olur. Bu secde yapılırken kadınlarla aynı hizada durulmuş olması problem teşkil etmez. Fakat herkes istediği gibi, bulunduğu yerde tek tek de secde yapabilir.

Secde âyetinin namazda okunması durumunda tilâvet secdesinin nasıl yapılacağı hususunda öteden beri birçok görüş öne sürülmüş ve birtakım öneriler getirilmiştir. Genel olarak söylemek gerekirse, secde âyeti Alak sûresinde (96/19) olduğu gibi rek‘atın sonuna tesadüf ediyorsa, tilâvet secdesi namaz secdeleriyle yerine getirilmiş olur; namazdan sonra ayrıca tilâvet

secdesi yapılmaz. Hatta Hanefî mezhebinde, niyet etmesi durumunda, yapacağı rükûun da tilâvet secdesi yerine geçeceği kabul edilmiştir. Secde âyetini okuduktan sonra okumaya daha devam edecekse tilâvet secdesine varıp kalkması gerekir. Âlimlerin bu görüşlerine rağmen, elimizde Hz. Peygamber'in namazda tilâvet secdesi yaptığına ilişkin sağlıklı bilgi bulunmadığı gibi, namazdaki kişiden ayrıca bir de tilâvet secdesi yapmasını istemek yukarıda ortaya konulan anlam ve amaç çerçevesi içerisinde tutarlı ve gerekli değildir. Çünkü namaza durmuş olan kimse, lisân-ı hâl ile, zaten yaratıcısına karşı bir muhalefet içerisinde olmadığını, aksine bir boyun büküş ve tevazu içerisinde olduğunu göstermekte ve ayrıca namaz gereği rükû ve secde yapmaktadır. Bu bakımdan, namaz esnasında yapacağı secdelerin aynı zamanda tilâvet secdesi görevi de göreceğini söylemek daha mâkul ve namaz disiplini bakımından daha uygun gözükmektedir.

Secde âyetlerinin hangileri olduğunu görmek için şu âyetlere bakılması ve bu âyetlerin meâllerinin okunması uygun olur: el-A‘raf 7/206; er-Ra‘d 13/15; en-Nahl 16/49; el-İsrâ 17/107; el-Meryem 19/58; el-Hac 22/18; el-Furkān 25/60; en-Neml 27/25; es-Secde 32/15; Fussılet 41/37; Sâd 38/24; en-Necm 53/62; el-İnşikāk 84/21; el-Alak 96/19.

C) ŞÜKÜR SECDESİ

Şükür secdesi bir nimetin kazanılmasından veya bir felâket ve musibetin atlatılmasından dolayı kıbleye dönerek tekbir alıp secdeye varmak, secdede iken Allah'a hamd ve şükür ettikten sonra yine tekbir alarak ayağa kalkmaktır.

Hz. Peygamber'in ve ashabın ileri gelenlerinden birçoğunun çeşitli sebeplerle şükür secdesi yaptıklarına dair rivayetler bulunduğu için şükür secdesi bu gibi durumlarda müstehap kabul edilmiştir. Bu bakımdan bir kimse kendisi için önemli olan bir sonuca ulaştığı ve yine kendisi için tehlikeli olan sonuçtan beri olduğu her durumda şükür secdesine kapanabilir.

XVII. CENAZE NAMAZI

Bâki olan Allah'tır ve her canlı ölümü tadacaktır. Doğum gibi ölüm de Allah'ın değişmez sünneti içerisinde doğal bir olaydır. Fakat İslâm inancı bakımından ölüm bir son değil, yeni bir hayatın başlangıcıdır. Dolayısıyla bu âlem için ölüm denilen olay, başka bir âlem için mahiyeti farklı yeni bir doğum olarak gerçekleşir. Mutlaka yaşanacak olan bu yeni hayat için insanın bu dünyada iken hazırlık yapması gerekir. Esasen Allah'ın emirleri ve Peygamberimiz’in tavsiyeleri dikkate alınıp onlara uygun davranışlar sergilen-

mesi dışında özel bir hazırlık yapmaya gerek yoktur. Bu emir ve tavsiyeler, bu geçici dünyanın en güzel şekilde yaşanmasını sağlamaya yeteceği gibi, müstakbel hayat için de bir hazırlık teşkil edecek özelliktedir.

İnsanın ölüsü de saygıya lâyıktır. Bu saygı bir yönüyle, ölünün yakınlarına bir teselli mahiyeti taşıdığı gibi ölümün hiçlik olmadığını anlatmak amacına da yöneliktir. O ölmüştür, fakat yine insandır; bu dünya açısından ölmüştür, fakat başka bir âlem için yeniden doğmuştur. Ölünün âdeta yeni doğmuş bir çocuk gibi yıkanması, bir yönüyle bu yeniden doğuş olayını sembolize etmekte, bir yönüyle bu fâni yolculuğun yani dünya hayatının kendisi üzerinde bıraktığı kir, toz ve bulaşıkları gidermeyi temsil etmektedir. Bu yıkamanın ardından, yeni doğan çocuğa giydirilen zıbın misali kefene sarılır ve büyük bir ihtimamla beşiğine indirilir. Ötesini Allah biliyor, gidenler biliyor. Biz de bildirildiği kadarını biliyoruz...

Cenaze, ölü anlamına geldiği gibi, tabut veya teneşir anlamına da gelir. Son nefesine yaklaşmış ve ölmek üzere olan kişiye **muhtazar**, ölen kişiye **meyyit** (çoğulu mevtâ), ölü için genel olarak yapılması gereken hazırlıklara **teçhiz**, ölünün yıkanmasına **gasil**, kefenlenmesine **tekfin**, tabuta konulup musallâya yani namazın kılınacağı yere ve namazdan sonra kabristana taşınmasına **teşyî** ve kabre konulmasına **defin** denir. **Telkin**, muhtazarın yanında kelime-i tevhid ve kelime-i şehâdet okumaya denildiği gibi definden sonra, sorulması muhtemel soruları ve cevapları ölüye hatırlatma konuşmasına da denilir. Ölünün yakınlarına başsağlığı dileğinde bulunmaya **tâziye** denir ki teselli etmek anlamındadır.

Ölen bir müslümanı yıkamak, kefenlemek, onun için namaz kılıp dua etmek ve bir kabre gömmek müslümanlar için farz-ı kifâyedir.

Peygamberimiz *"Ölülerinizin güzel işlerini yâdedin, kötü taraflarını dile getirmeyin"* (Tirmizî, "Cenâiz", 34) diyerek, ölmüşlerimizi hayırla anmamızı, iyi taraflarını ön plana çıkarmamızı tavsiye etmiştir. Ölenin olumsuz yönleri konusunda suskun kalma hususu, ölen kişinin ölmeden önceki davranışlarıyla ilgili olduğu kadar, ölüm anındaki durumu, gasil işini yapanların gördükleri hoş olmayan şeylerle de ilgilidir. Fakat ölen kişi haramı açıkça işleyen bid'at ve sapıklıkla tanınmış ve bu hal üzere ölmüş biriyse, başkalarını sakındırmak maksadıyla onun bu durumu gerektiğinde söylenebilir.

Ölmek üzere olan kişiyi, eğer bir güçlük yoksa kıbleye doğru ve sağ yanı üzerine çevirmek müstehaptır. Sırtına, ensesine yastık gibi şeyler konup başı

yükseltilerek yüzü kıbleye gelecek şekilde ve ayakları kıbleye uzanık duruma getirilmesi aynıdır.

Bir hadiste *"Kimin son sözü 'Lâ ilâhe illallah' olursa, o kişi cennete girer"* buyurulmuştur (Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 16). Ölümü yaklaşmış kişiye kelime-i tevhid telkin edilmesi sünnettir (Müslim, "Cenâiz", 1). Ona "sen de söyle" dememeli, sadece yanında kelime-i tevhid ve kelime-i şehâdet okumalıdır. Bu telkinin amacı, hastanın son nefeste bu sözleri söylemesi ve son sözünün bu kelimeler olmasıdır. Bu bakımdan bu telkini hastanın sevdiği kimseler yapmalıdır. Bu telkin tövbeyi de içine alacak şekilde şöyle de yapılabilir: **Estağfirullâhe'l-azîm ellezî lâ ilâhe illâ hû, el-Hayye'l-Kayyûm ve etûbü ileyh**. Ölümü yaklaşmış kişinin (muhtazar) yanında Yâsîn veya Ra'd sûresini okumak müstehaptır.

Muhtazar ölünce gözleri kapatılır, bir bezle çenesi bağlanır. Bunları yapan kişi şöyle dua etmelidir:

Bismillâhi ve alâ milleti resûlillâh. Allahümme yessir aleyhi emrehû ve sehhil aleyhi mâ ba'dehû ve es'idhu bi likāike vec'al mâ harece ileyhi hayren mimmâ harece anhü (Allah'ın adıyla ve Resûlullah'ın dini üzere... Ey Allahım bunun işini kolaylaştır ve sonrasında güçlük gösterme. Onu, cemalinle mutlu eyle. Gittiği yeri, ayrıldığı yerden daha hayırlı eyle).

Ölünün üzerinden elbisesi çıkarılır. Üzerine bir örtü çekilir, şişmemesi için karnı üzerine bıçak gibi demirden bir şey konur ve yıkanacağı yere konulur. Elleri yanlarına uzatılır, göğsünün üzerine konmaz. Cünüp, hayız, nifas hallerinde bulunanlar ölünün yanında bulunmaz. Ölünün yanında güzel kokulu bir şey bulundurulur.

Ölü yıkanıncaya kadar yanında Kur'an okunmaz. Yıkanma işlemi tamamlanmadan ölünün yanında Kur'an okumak mekruhtur. Fakat başka bir odada yüksek sesle okumak mekruh olmadığı gibi ölünün bulunduğu odada gizlice, içinden Kur'an okumakta da kerâhet yoktur.

A) Cenazenin Yıkanması

Cenazenin bir an önce yıkanması, kefenlenip hazırlanması ve defnedilmesi müstehaptır. Yıkama işini yapmak için cenaze önce, teneşir denilen tahta bir sedir üzerine, ayakları kıbleye gelecek şekilde sırt üstü yatırılır. Teneşirin çevresi güzel kokulu bir şeyle üç, beş veya yedi defa tütsülenir. Göbeğinden diz altına kadar olan avret yeri bir örtü ile örtülür ve elbiseleri tamamen çıkarılır.

Cenaze yıkayan erkek veya kadın, farz olan yıkama görevini yerine getirmeye niyet etmeli ve besmele ile başlamalıdır. Yıkama bitinceye kadar da **Gufrâneke yâ rahmân** (Artık senin af ve mağfiretinle baş başa, sen onu bağışla ey rahmân olan Allah) demelidir.

Yıkayıcı eline bir bez alarak örtünün altından ölünün avret yerlerini temizler. Sonra abdest aldırmaya başlayarak, önce yüzünü yıkar. Ağız ve burna su verilmez. Sadece dudaklarının içini ve dışlarını, burun deliklerini, göbek çukurunu parmakla veya parmağına sardığı bezle mümkün mertebe siler. Ondan sonra ellerini, kollarını yıkar. Sahih olan görüşe göre başını da meshedip, ayaklarını geciktirmeksizin hemen yıkar. Böylece ölüye abdest verilmiş olur. Namazın ne olduğunu anlamayacak yaşta ölen çocuğa abdest verilmesine gerek yoktur. Cenazenin abdest işi tamamlanınca üzerine ılık su dökülür. Varsa hatmî denilen güzel kokulu bir ot ile, yoksa sabun ile yıkanır. Sonra sol tarafına çevrilerek, sağ tarafı bir defa yıkanır. Böylece sağ ve sol tarafları üçer defa yıkanır. Bundan sonra cenaze hafifçe kaldırılır. Bu kaldırışta cenaze, yıkayan kişinin göğsüne veya eline veya dizine dayandırılır. Sonra karnı hafifçe ovulur. Bir şey çıkarsa su ile yıkanıp giderilir. Yeniden abdest verilmesine ve baştan yıkanmasına gerek yoktur. Şişip dağılmak üzere olan ölünün üzerine sadece su dökmekle yetinilir; abdest verdirmeye ve üç defa yıkamaya gerek yoktur.

Ölünün saçı sakalı taranmaz; saçları ve tırnakları kesilmez; sünnet olmamışsa sünnet edilmez. Cenaze yıkanırken pamuk kullanılmaz. Yıkandıktan sonra havlu ve benzeri bir şey ile kurulanır. Ondan sonra kefen gömleği giydirilir ve geri kalan kefenleri yayılır. Başına ve sakalına hânît denilen kâfur veya benzeri güzel kokulu bir şey konur. Secde yeri olan alın, burun, eller, dizler ve ayaklara da kâfur konur.

Ölü kapalı bir mekânda yıkanmalı, yıkayan ve yardım edenden başka kimse görmemelidir. Bir ölüyü ona en yakın olan biri veya takvâ sahibi güvenilir bir kimse yıkamalıdır. Yıkama karşılığında para alınmasa iyi olur.

Erkek ölüyü erkek, kadın ölüyü kadın yıkamalıdır. Yıkayan kişiler abdestli olmalıdır. Yıkayıcının gayri müslim olması mekruh olmakla birlikte müslüman bir ölüyü yıkayacak müslüman kimse yoksa bu takdirde gayri müslim yıkasa da olur.

Bir kadın vefat eden kocasını yıkayabilir. Çünkü kadın iddet bekleyecektir. Bu iddet çıkmadıkça evlilik devam ediyor sayılır. Fakat koca, ölmüş karısını yıkayamaz. Çünkü erkeğin iddet beklemesi gerekmez, karısı ölünce aralarındaki evlilik bağı kalkmış olur. Ancak yıkayacak kimse bulunmadığı

takdirde, koca karısına teyemmüm verir. Diğer üç imama göre koca karısını yıkayabilir.

Erkekler arasında ölmüş bulunan bir kadının orada bir mahremi varsa, mahremi kendisine teyemmüm verdirir. Mahremi yoksa yabancı bir erkek eline bir bez alarak bakmadan kadına teyemmüm ettirir.

Su bulunmadığı zaman yine teyemmüm ile yetinilir. Bir cenaze için teyemmüm yaptırılıp cenaze namazı kılındıktan sonra su bulunacak olursa, yeniden yıkanır. Cenaze namazını yeniden kılmaya gerek olup olmadığı konusunda Ebû Yûsuf'tan, biri kılınacağı, diğeri kılınmasına gerek olmadığı şeklinde iki görüş rivayet edilmektedir.

Henüz bulûğ çağına yaklaşmamış küçük kız çocuğunu gerektiğinde erkek yıkayabileceği gibi, aynı durumdaki erkek çocuğunu gerektiğinde bir kadın yıkayabilir. Cinsel organı kesilmiş veya yumurtaları alınmış erkek de erkek yıkayıcı tarafından yıkanır.

Erkek mi kadın mı olduğu anlaşılmayan ve bu bakımdan kendisine hünsâ-i müşkil denilen kimse ölünce yıkanmaz, sadece teyemmüm ettirilir. Kefenleme hususunda kadın sayılır ve ona göre kefenlenir.

Suda boğulmuş olan bir kimse, yıkamak niyetiyle üç defa suda hareket ettirilerek yıkanır. Yalnız su içinde kalmış olması, hayattaki müslümanları cenazeyi yıkama farzını yerine getirmekten kurtarmaz.

Bir müslümanın akrabası veya karısı olan bir gayri müslim öldüğü zaman onun dindaşlarına verilir. Eğer bunlara verilmezse sünnete uygunluk şartına dikkat edilmeksizin yıkanır ve kefenlenerek gömülür.

Ölen müslümanın gayri müslimden başka akrabasından bir velisi bulunmasa bile cenaze gayri müslimlere verilmez. Çünkü bunun teçhiz ve tekfini müslümanların borcudur.

Düşük neticesinde ölü doğan çocuk, bir bez parçasına sarılarak gömülür, yıkanması gerekmez.

Ölmüş bir müslümanın başı ile beraber vücudunun çoğu bulunuyorsa yıkanır, kefenlenir ve namazı kılınır. Fakat başsız olarak yalnız vücudun yarısı bulunsa veya gövdesinin çoğu kaybolmuşsa yıkanmaz, kefenlenmez ve üzerine namaz kılınmaz. Bir beze sarılarak gömülür.

Kefene sarıldıktan sonra ölüden çıkacak bir sıvı veya benzeri şeyler artık yıkanmaz, öylece gömülür.

B) Cenazenin Kefenlenmesi

Ölen erkek veya kadını, bedenleri örtülecek şekilde kefenlemek farzdır. Kefen, cenazenin yıkanıp kurulanmasından sonra sarıldığı bez demektir. Bu bez, bir yönüyle ölünün bedenini örtme görevi gördüğü gibi, bir yönüyle de insanın bu dünyadan bir şey götüremeyeceğini, doğduğu gibi çıplak ve sade gideceğini temsil etmek üzere yensiz ve yakasız, dikişsiz ve oyasız sade bir bezdir.

Erkeğin kefeni, biri gömlek (kamîs) yerini, biri etek (izâr) yerini ve biri de sargı-bürgü (lifâfe) yerini tutmak üzere yensiz ve yakasız, etrafı dikişsiz üç kat bez; kadının kefeni ise bu üç kata ilâve olarak bir baş örtüsü ve bir de göğüs örtüsü olmak üzere beş kat bezdir. Bu söylenen sünnet üzere kefenleme için gereken parça sayısıdır (kefen-i sünnet). Bu sayıda parça bulunamayıp, erkek için izâr ve lifâfe ve kadın için bu ikisine ilâveten bir baş örtüsü ile yetinilmesi durumunda, bu da yeterlidir (kefen-i kifâyet). Bu kadarı da bulunmaz ve gerek erkek gerek kadın için sadece bir kat bez bulunabilirse, ölü tek parça beze sarılır (kefen-i zarûret).

Kamîs, boyun kısmından ayaklara kadar uzanan gömlek yerinde bir bezdir. **İzâr,** eteklik yerinde, baştan ayağa kadar uzanan bir bezdir. **Lifâfe** ise, sargı yerinde olup baştan ayağa kadar uzanan, baş ve ayak taraflarından düğümlenen bir bezdir. Bu bakımdan izârdan biraz daha uzundur.

Kefenin beyaz renkli pamuk bezinden olması daha faziletlidir. Gelenek olarak da beyaz patiskadan yapılmaktadır. Kefen olarak kullanılacak bez çok basit ve âdi olmamalıdır, fakat çok pahalı olmasına da gerek yoktur. Ölünün mal varlığına uygun olmalıdır. Kadınlar için ipekten ve zaferan ile usfur denilen boyalarla boyanmış bezden kefen yapılabilir.

Ölülere sarılmadan önce kefenlerin birkaç defa güzel kokulu şeylerle tütsülenmesi âdettir.

Önce lifâfe tabut içine veya hasır veya kilim gibi bir şey üzerine yayılır, onun üzerine izâr serilir, sonra da ölü, kefen gömleği içinde izârın üstüne konur. Ölü erkek ise, izâr önce soluna, sonra da sağına getirilerek sarılır, sonra lifâfe de aynı şekilde sarılır. Açılmasından korkulursa, kefen bir kuşak ile de bağlanabilir.

Ölü kadın ise, saçları ikiye ayrılarak kefen gömleği üzerinden göğsü üzerine konulur ve üstüne, yüzünü de örtecek şekilde baş örtüsü konur. Sonra üzerine izâr sarılır ve izârın üzerinden göğüs örtüsü bağlanır. Daha sonra lifâfe sarılır. Göğüs örtüsü lifâfeden sonra da bağlanabilir.

Bulûğ çağına yaklaşmış çocuklar, büyükler hükmündedir. Bu çağa gelmemiş çocukların kefenleri sadece izâr ve lifâfeden ibaret olur. Kefenin tek kat olması da mümkündür. Fakat üç kat yapılması daha iyidir.

Kefen, ölen kişinin kendi malından karşılanır. Kefen harcamaları, ölen kişinin borcundan, vasiyetinden ve vârislerin haklarından önce gelir. Geriye mal bırakmamış kimselerin kefen masrafı, hayatta iken nafakasını vermekle yükümlü bulunduğu kimselere aittir. Böyle bir kimsesi yoksa, duruma göre bir devlet kurumu tarafından veya oradaki müslüman halk tarafından karşılanır.

Hanefî mezhebinde fetvaya esas olan görüşe göre, arkada mal bıraksın bırakmasın kadınların kefenleri kocalarına aittir. İmam Muhammed'e göre ise, arkada mal bırakmayan kadınların tekfin ve teçhiz masrafları, bu kadınların nafakalarını temin etmekle yükümlü olan kimselere aittir. Kendilerine ait malları varsa, masraflar oradan karşılanır. Şâfiî'nin görüşü de böyledir.

Bir ölünün teçhiz ve tekfin masraflarını vârislerden birisi karşılamışsa, bu masrafları ölünün terekesinden alabilir. Fakat akraba olsun olmasın, bu masrafları vâris olmayan bir kimse, vârislerin isteği veya izni olmadan karşılamışsa, terekeden alma hakkı olmamakla birlikte vârisler bu kişinin yaptığı masrafı ödemek isterlerse, bu kişinin harcadığı miktarı almasında sakınca yoktur.

Ölünün alnına veya sargısına veya kefenine kendisinin iman üzere, ezelî ahid üzere sabit olduğuna dair **ahidnâme** denilen bazı mukaddes kelimeler yazılacak olursa, ölen kişinin yüce Allah'ın mağfiretine kavuşmasının umulacağı söylenmiştir. Bunun mürekkeple veya kalıcı başka bir şeyle yazılması çeşitli nedenlerle hoş karşılanmamış, bunun yerine, ölü yıkandıktan sonra şahadet parmağı ile alnına **bismillâhirrahmânirrahîm** ve göğsü üzerine yine işaretle **Lâ ilâhe illallah** yazılması uygun ve faydalı görülmüştür.

C) Cenaze Namazı

Yıkanıp kefenlenen ölüye son duayı yapmak üzere cenaze namazı kılmak görevi vardır. Bu görev farz-ı kifâyedir. Namaza duracak olan müslümanların yönü kıbleye gelecek şekilde, cenaze ön tarafa konulur. Müslümanlar abdestli ve kıbleye yönelik olarak dua mahiyetindeki bu namazı kılarlar.

Cenaze namazına niyet şarttır. Bu niyetle ölünün kadın veya erkek, kız çocuk veya erkek çocuk olduğu belirlenir (ta'yîn). Bu durumu bilmeyen kişi "üzerine imamın namaz kıldığı kişi" diye niyet edebilir.

İmam olan kişi, Allah Teâlâ'nın rızâsı için orada bulunan cenazenin namazını kılmaya ve o cenaze için dua etmeye niyet ederek namaza başlar. Niyette ölünün erkek veya kadın, kız veya erkek çocuğu olduğu belirtilmelidir. Diğer namazlarda, cemaat içinde kadın bulunması durumunda imamın, kadınlar için de imamlığa niyet etmesi gerekli olduğu halde, bu namazda gerekmez. Cemaat ise, Allah rızâsı için o cenaze namazını kılıp onun için dua etmeye ve imama uymaya niyet eder.

Cenaze namazının rükünleri kıyam ve tekbirdir. Sünnetleri ise hamd ve senâ etmek, salât ve selâm getirmek, hem ölüye hem de diğer müslümanlara dua etmekten ibarettir. Duanın rükün olduğunu söyleyenler de vardır.

Cenaze namazında iftitah tekbirinden başka, üç tekbir bulunmaktadır.

Cenaze namazında cemaatin bulunması şart değildir. Yalnız bir erkeğin veya yalnız bir kadının bu namazı kılmasıyla farz yerine getirilmiş olur. Bir ölünün namazını sadece kadınlar kılmış olsalar, bu câizdir ve farz yerine gelmiş olur. Onlar kendi aralarında bu namazı cemaatle kılabilecekleri gibi tek tek de kılabilirler.

Diğer namazlarda olduğu gibi cenaze namazında da namazı kıldırmaya en yetkili ve lâyık olanlar yöneticilerdir. Bu olmadığı takdirde sırasıyla müftü, cami imamı ve daha sonra veraset sırasına göre ölünün velisi olan yakınları gelir. Namaz kıldırma sırası veliye geldiği halde izni olmadan, önce sayılanlar dışında birisi namazı kıldırmışsa, veli isterse yeniden namaz kılabilir ve başka bir cemaate yeniden cenaze namazını kıldırabilir. Ölen bir kadının velisi bulunmazsa namazını kıldırmaya kocası, sonra mahalle sakinleri yetkili olurlar. Ebû Hanîfe'den bir rivayete ve Ebû Yûsuf'un ve Şâfiî'-nin görüşüne göre cenaze namazını kıldırma önceliği ölenin velisine aittir.

Birkaç cenaze bir araya gelmiş olsa bunların namazlarını ayrı ayrı kılmak daha iyidir, hangisi daha önce getirilmişse önce onun namazı kılınır. Birlikte getirilmişlerse daha faziletli olana öncelik verilir. Bununla birlikte orada bulunan cenazelerin hepsine birden bir namaz kılmak da yeterli olur.

İmam ölünün göğsü hizasında durur. Cemaat de hiç olmazsa üç saf bağlar. Cenaze namazında safların en faziletlisi en arka saftır. Cenaze musallaya, baş tarafı imamın sağına gelecek şekilde konulur. Ters konulmuşsa, namaz câiz olmakla birlikte sünnete aykırı davranıldığı için kötü bir iş yapılmış olur.

Cenaze namazına başlandıktan sonra gelip cemaate katılan kimse hemen tekbir alır, noksan kalan tekbirlerini de dua okumaksızın peş peşe alır, böylece cenaze musallâdan kaldırılmadan tekbirlerini tamamlayıp selâm verir.

İmamın dördüncü tekbirinden sonra cemaate katılan kimse hemen tekbir alarak imama uyar, imamın selâmından sonra da üç tekbiri kazâ eder. Fetvaya esas alınan görüş budur.

Şiddetli yağmur gibi bir mazeret bulunmadıkça cenazeyi cami içine alarak namazı orada kılmak doğru olmayıp tenzîhen mekruhtur. Cenaze mescidin ön tarafına konularak imam ile cemaatin bir kısmı cenaze ile orada, bir kısmı da mescid içinde durur ve saflar bitişik olursa, bu takdirde mekruh olmaz. Cenaze namazının kabristanda kılınması uygun görülmemiştir.

Cenaze namazında kadınların her zaman olduğu gibi arka safta yer tutmaları uygun olur; çünkü sünnet olan saf düzeni böyledir. Bununla birlikte erkeklerin hizasında veya önünde saf tutacak olsalar, hepsinin namazı tamam olur; diğer namazlarda olduğu gibi kadının iki yanında duran birer erkeğin ve arkadaki bir erkeğin namazı bozulmaz. Çünkü cenaze namazı mutlak namaz değildir.

Cenaze namazını kıldıracak imamın âkıl-bâliğ olması şarttır.

Diğer namazları bozan şeyler cenaze namazını da bozar.

D) Cenaze Namazının Kılınışı

Cenazeye karşı ve kıbleye yönelik olarak saf bağlanır, niyet edilir. İmam olan zât tekbir alarak ellerini namazda olduğu gibi bağlar. Cemaat de gizlice tekbir alarak ellerini bağlarlar. Bu tekbir bir bakıma rükün bir bakıma şarttır. Bu tekbirin arkasından hem imam hem cemaat, "ve celle senâüke" cümlesini ilgili yere ekleyerek içlerinden "Sübhâneke"yi okurlar. Ardından imam elleri kaldırmadan Allahüekber diye açıktan tekbir alır. Cemaat de ellerini kaldırmadan gizlice tekbir alır. Bundan sonra hepsi içlerinden **Allahümme salli** ve **Allahümme bârik** dualarını okurlar. Tekrar aynı şekilde Allahüekber diye tekbir alınır. Bu tekbirden sonra ölüye ve diğer müminlere gizlice dua edilir. Ölünün erkek veya kadın olmasına göre yapılacak dua metinleri aşağıda verilecektir. Cenaze namazı esas itibariyle bir duadan ibaret olduğu için, bu duaları Arapça okumak şart değildir. İsteyen bu şekliyle Arapça okuyabilir, isteyen de bu duaların kendi dilindeki anlamlarını okuyabileceği gibi, benzer anlamda başka dualar da edebilir. Bu duadan sonra yine Allahüekber denilip tekbir alınır ve arkasından önce sağa sonra sola imam yüksek sesle, cemaat alçak sesle selâm verir. Böylece namaz tamamlanmış olur. Vâcip olan bu selâm verilirken ölüye, cemaate ve imama selâm vermeye niyet edilir.

Hanefîler, cenaze namazının dua niteliğini baskın gördüklerinden Fâtiha sûresinin Kur'an tilâveti niyetiyle okunmasını tahrîmen mekruh sayar, fakat dua niyetiyle okunmasında sakınca görmezler. Fâtiha'nın okunması Şâfiîler'e göre, diğer namazlarda olduğu gibi, cenaze namazında da bir rükündür. İlk tekbirden sonra okunması daha faziletlidir. Hanbelîler'e göre de Fâtiha bir rükün olup ilk tekbirden sonra okunması vâciptir. Mâlikîler'e göre ise Fâtiha'nın okunmaması daha iyi olup okunması tenzîhen mekruhtur.

a) Erkek cenaze için cenaze namazı duası. **Allâhümma'ğfir lihayyinâ ve meyyitinâ ve şâhidinâ ve gāibinâ ve zekerinâ ve ünsânâ ve sagīrinâ ve kebîrinâ. Allâhümme men ahyeytehû minnâ fe ahyihî ale'l-islâm ve men teveffeytehû minnâ fe teveffehû ale'l-îmân. Ve hussa hâze'l-meyyite bi'r-ravhi ve'r-râhati ve'l-mağfireti ve'r-rıdvân. Allâhümme in kâne muhsinen fe zid fî ihsânihî ve in kâne müsîen fe tecâvez anhü ve lakkihi'l-emne ve'l-büşrâ ve'l-kerâmete ve'z-zülfâ, bi rahmetike yâ erhame'r-râhimîn** (Anlamı: Allahım! Dirimizi, ölümüzü, burada bulunanlarımızı bulunmayanlarımızı, erkeğimizi kadınımızı, küçüğümüzü büyüğümüzü mağfiret buyur, bağışla. Allahım! Aramızdan yaşatacaklarını İslâm üzere yaşat, öldüreceklerini iman üzere öldür. Şurada duran ölüye, kolaylık ve rahatlık ver, onu bağışla. Bu kişi, iyi bir kimse idiyse sen onun iyiliğini artır; eğer kötü davranmış günahkâr bir kimse idiyse, sen rahmet ve merhametinle onları görmezden gel. Ona güven, müjde, ikram ve yakınlık ile mukabele et. Ey merhamet edenlerin en merhametlisi olan Allahım).

b) Ölen kişi çocuk gibi mükellef olmayan bir kimse ise, duadaki **ve men teveffeytehû minnâ fe teveffehû ale'l-îmân** (öldüreceklerini iman üzere öldür) cümlesi yerine **Allâhümme'c'alhü lenâ feratan, Allâhümme'c'alhü lenâ ecren ve zuhran, Allâhümme'c'alhü lenâ şâfi'an müşeffe'an** (Allahım! Sen onu bizim için önden gönderilmiş bir sevap vesilesi yap, ecir vesilesi ve âhiret azığı eyle, onu bize şefaati kabul edilen bir şefaatçi eyle!) diye dua edilir.

c) Ölen kişi kadın ise, duanın ana metni ve anlamı aynı kalmak üzere, duadaki **... ve hussa**dan sonraki zamirler kadın yerini tutacak şekilde şöyle değiştirilir: **Ve hussa hâzihi'l-meyyite bi'r-ravhi ve'r-râhati ve'l-mağfireti ve'r-rıdvân. Allâhümme in kânet muhsineten fe zid fî ihsânihâ ve in kânet müsîeten fe tecâvez anhâ ve lakkiha'l-emne**.

Bu duaları bilmeyenler kolaylarına gelen başka uygun dualar da okuyabilirler. "Rabbenâ âtinâ" duası bu dualardan biridir. Ayrıca "Allahım beni, bu ölüyü ve bütün müminleri bağışla" şeklinde dua edilebilir.

E) Cenazeye İlişkin Bazı Meseleler

Kıble yönü araştırılıp ona göre namaz kılındıktan sonra hataya düşüldüğü anlaşılsa, namaz yeniden kılınır. Fakat namazdan sonra cemaatin abdestsiz olduğu anlaşılsa namaz iade edilmez; çünkü imamın namazı sahih olunca, bununla cenaze namazının farziyeti yerine gelmiş olur.

Genel olarak namaz kılmanın mekruh sayıldığı vakitlerde yani güneşin doğması veya batması veya zevale yaklaşması hallerinde cenaze namazı kılmak da mekruhtur. Fakat bu vakitlerde kılınmış olan cenaze namazının iade edilmesi yani yeniden kılınması gerekmez. Bu vakitlerde cenazenin defnedilmesi ise mekruh değildir.

Hanefî ve Mâlikî fakihleri, kıble yönünde sapma meydana geleceği gerekçesiyle, gaip yani orada bulunmayan bir cenaze üzerine namaz kılmayı câiz görmezler. Fakat Şâfiîler'e göre gaip üzerine cenaze namazı kılınabilir. Çünkü Peygamberimiz Necâşî'nin namazını bu şekilde kılmıştır. Hanbelîler'e göre de aradan bir ay geçmedikçe gaip üzerine cenaze namazı kılınabilir.

Namazı kılınmayarak gömülmüş olan bir cenazenin henüz dağılmamış olduğu muhtemel ise, ölünün hakkını ödemiş olmak için, kabri üzerine namaz kılınır.

Diri olarak doğduğu bilinen bir çocuk yıkanıp namazı kılınır. Ölü olarak doğarsa, yıkanır fakat üzerine namaz kılınmaz.

Bir ölü yıkanmadan kefenlenmişse veya bir yerinin yıkanması unutulmuşsa, kefen açılır ve yıkanması tamamlanır. Eğer üzerine namaz kılındıktan sonra durum anlaşılırsa, yine açılır, yıkanması tamamlanır ve namaz iade edilir. Kabre konulup üzerine toprak atılmadığı sürece hüküm böyledir. Fakat kabre konulup üzerine toprak atıldıktan sonra, kabirden çıkarılması artık haramdır. Hiç yıkanmamış bile olsa artık öyle kalır. Ancak namaz kılınmamışsa kabri üzerinde namaz kılınabilir. Benimsenen görüş budur. Kefensiz olarak kabre konulduğu zaman da kabir açılamaz.

Ebû Yûsuf'a göre, yanlışlıkla veya dayanılmaz bir ağrı ve acıdan dolayı olmadıkça, bilerek kendini öldüren yani intihar eden kimsenin cenaze namazı kılınmaz. İşlediği cürmün ağırlığını göstermesi bakımından bu görüş yerinde olmakla birlikte, bu durumun acılı ailenin acısını bir kat daha artıracağı düşüncesiyle, böyle kimselerin de namazının kılınabileceği söylenmiştir.

Anasını veya babasını kasten öldüren kimselerin de cenaze namazı kılınmaz.

Çatışma esnasında öldürülen eşkıyanın, teröristlerin ve soyguncuların da cenaze namazı kılınmaz. Fakat şer'î bir cezanın uygulanması sonucunda ölenlerin cenazeleri yıkanır ve namazları kılınır.

İrtidad ederek Müslümanlık'tan çıkmış olan kimsenin cenaze namazı kılınmayacağı gibi, müslüman mezarlığına da defnedilmez.

Bir müslümanla evli bulunan hıristiyan veya yahudi kadının hangi mezarlığa gömüleceği hususu tartışmalıdır. En doğrusu bu konuda kendisinin bir vasiyeti varsa ona uyulması, yoksa ailesinin isteğine bırakılmasıdır.

Müslüman olanlarla müslüman olmayanların cenazeleri karışacak olsa, ayırt etme imkânı varsa ayırt edilir ve ona göre davranılır. Ayırma imkânı yoksa bu takdirde hepsi yıkanır ve müslümanlara niyet ederek hepsinin üzerine birlikte cenaze namazı kılınır.

F) Taşınması

Cenazeyi teşyî etmek, yani arkasından mezara kadar gitmek sünnettir, bunda büyük sevap vardır. Hatta akraba veya komşulardan olup iyi haliyle bilinmiş kişilerin cenazesini teşyî etmenin nâfile namazdan daha faziletli olacağı söylenmiştir.

Hazırlanmış olan cenazeyi bir an önce götürüp defnetmek iyidir. Cuma günü sabahleyin hazırlanmış olan cenazeyi, cemaati daha çok olsun diye cuma namazı sonrasına ertelemek mekruhtur. Ancak cenaze ile ilgilenildiği takdirde cuma namazının kaçırılacağı endişesi varsa bu takdirde cenaze cuma namazı sonrasına bırakılabilir. Bayram namazı vaktinde hazırlamış olan cenazenin namazı da bayram namazından sonra hutbeden önce kılınır.

Cenazenin taşınmasında sünnet olan şekil, dört kişinin dört taraftan cenazeyi yüklenmesidir. Her bir taraftan sırayla yüklenip onar adım, toplam kırk adım götürmek müstehaptır. Cenaze önce ön taraftan sağ omuza, sonra ayak tarafından sağ omuza alınır. Sonra yine ön taraftan bu defa sol omuza, sonra arka taraftan sol omuza alır. Her bir omuzlamada onar adım yürünür.

Cenazeyi, omuzlara yüklenerek kabre götürmek onların haklarında gösterilen en büyük hürmet ve saygı nişanıdır. Böyle bir hareket insanlığın şeref ve kıymetini gösterir. Bir insanı âhiret evinin kapısına eşya taşır gibi götürmek insanın hassas kalbini incitebilir. Bunun için de bir zaruret olmadıkça cenazeyi sırtlamak, hayvan veya arabaya yüklemek mekruh görül-

müştür. Ancak büyük şehirlerde olduğu gibi, mezarlıkların şehir dışında ve uzak yerlerde olması halinde, cenazenin arabayla taşınması mekruh olmaz.

Cenazeyi takip edenlerin, cenazenin arkasından yürümeleri daha faziletli olmakla birlikte, önden yürümekte de bir kerâhet yoktur. Cenazeyi yaya olarak takip etmek binitli olarak takipten daha faziletlidir. Eğer binitli olarak takip edilecekse, cemaati rahatsız etmemek için ya en önden gitmek ya da cemaatin arkasından gelmek uygun olur. Cenaze vakar içinde izlenmeli, cenaze ve üzüntü ortamına uygun düşecek şekilde davranmalı, gerekmedikçe konuşmamalıdır. Yapılacak iş, dua etmek, tefekkür ve tezekkür etmektir.

Bu bakımdan uygunsuz şekilde davranmak, son zamanlarda görüldüğü gibi, cenazeyi alkışlamak ciddiyetsizlik olmak bir yana, ölüye ve ölü sahiplerine saygısızlıktır ve İslâm dininin öngördüğü edep ölçüsünün dışındadır.

Allah'a isyan anlamını içerecek şekilde dövünüp, saç baş yolmamak ve yersiz sözler söylememek şartıyla cenaze için kalben kederlenmek ve göz yaşları dökerek ağlamak doğaldır ve bu bakımdan günah değildir. Ölü, kendisi sağlığında tavsiye etmedikçe, arkasından ağlayanlar yüzünden kabrinde azap çekmez.

Cenazeyi izleyen kadın erkek herkesin usulünce namaza katılmaları uygun olur. Namaza iştirak etmeyecek olan kimselerin mümkünse namaz kılınan yerlerin uzağında bulunmaları yerinde bir davranış olur.

Cenazeyi takip edenler, hayatın sonlu olduğunu, bir gün kendi hayatlarının da son bulacağını düşünmeli; gün gelip kendisi de böyle eller üzerinde taşınırken, cenazeye katılan insanlara kendisi hakkında "Ne iyi adamdı, incinmedik kırılmadık, bir kötülüğünü görmedik" dedirtmenin anlamını ve önemini hissetmelidir.

G) Defin

Cenaze kabre götürülüp omuzlardan indirilince bir engel yoksa, cemaat oturur. Cenaze omuzdan inmeden oturmaları mekruh olduğu gibi, cenaze yere indikten sonra ayakta durmaları dahi mekruhtur.

Kabrin bir insan boyu kadar derin olması yeterlidir. Kabirlerde lahit yapmak faziletlidir; kabrin içinde kıble tarafı oyulur ve ölü, yüzü kıble tarafına gelecek şekilde sağ tarafı üzere buraya konur. Lahitin önüne tahta, kerpiç veya kamış gibi şeyler konur ve böylece atılan toprak ölünün üstüne

değil, bu şeylerin üstüne gelmiş olur. Bu ölüye saygının bir gereğidir. Eğer kabrin kazıldığı yer lahit yapılamayacak derecede yumuşak veya ıslak ise, bu durumda, dere gibi bir çukur kazılır, ki buna şak (yarma) denir. Gerekirse bunun iki yanı kerpiç veya tuğla gibi bir şeyle örülür. Sonra ölü bunların arasına konur ve üzerine ölüye dokunmayacak şekilde tahta veya kerpiçle tavanımsı bir örtü yapılır. Kabrin dibi ıslak veya yumuşak olduğu durumlarda cenaze tabut ile birlikte gömülebilir. Fakat gerekmedikçe tabut ile gömmek mekruh sayılmıştır. Kimi âlimler kadınların tabut ile gömülmelerini güzel karşılamışlardır.

Kabir temininde güçlük bulunduğu takdirde, daha önce defin yapılmış bir kabre, önceki ölünün çürüyüp sadece kemiklerinin kalacağı bir sürenin geçmesinden sonra ikinci bir cenaze defnedilebilir. Bu süre iklim, bölge ve toprak özelliklerine göre değişiklik gösterebilir. İkinci defin önceki ölünün kemikleri dikkatlice bir kenara toplandıktan sonra yapılır.

Cenaze kıble tarafından kabre indirilir, sağ yanı üzerine kıbleye döndürülür ve kefen üzerinde bağı varsa çözülür. Cenazeyi kabre koyan kişiler **Bismillâhi ve alâ milleti resûlillâh** (Allah'ın adıyla ve elçisinin dini üzere) derler. Cenazeyi kabre koyacak kişilerin sayısı ihtiyaca göre değişir. Kadınları kabre koyacak kimselerin ölüye akrabalık yönünden mahrem olmaları daha uygundur. Kadınlar kabre yerleştirilinceye kadar gerekirse kabirleri üzerine bir perde çekilir.

Definde bulunan kişilerin kabir üzerine üç avuç toprak atarak birinci defada "**Sizi bundan (topraktan) yarattık**", ikincisinde "**Sizi tekrar toprağa iade edeceğiz**", üçüncüsünde de "**Sizi bir kez daha topraktan çıkaracağız**" demeleri müstehaptır.

Kabrin topraktan bir iki karış yükseltilip, deve hörgücü gibi yapılması menduptur. Kabir üzerine su serpmekte -gerekli olmamakla beraber- bir sakınca da yoktur.

H) Kur'an Okuma ve Telkin

Cenaze defni üzerinden bir süre geçtikten sonra, orada Kur'an okumak bazı toplumlarda hoş karşılanmıştır. Genellikle Mülk, Vâkıa, İhlâs, Felak ve Nâs sûreleri, sonra Fâtiha ile Bakara sûresinin ilk beş âyeti okunur. Sevabı da cenazenin ve diğer müminlerin ruhlarına bağışlanır. Ölünün bağışlanması için dua edilir ve yavaş yavaş cemaat dağılır. Peygamberimiz bir cenaze gömüldükten sonra bunları yapmamakla beraber hemen dönmez, bir

müddet mezarı başında bekler ve cemaate şöyle derdi: **Kardeşiniz için yüce Allah'tan mağfiret isteyiniz ve kendisine sükûnet vermesini dileyiniz. O şimdi sorguya çekilmektedir** (Ebû Dâvud, “Cenâiz”, 67-69).

Telkin. Cenaze kabre konduktan ve başında Kur'an okuma da tamamlandıktan sonra, kalabalığın orayı terkedip geride kalan bir kimsenin kabrin başında yüksek sesle ve ölüye hitaben iman esaslarını hatırlatması işleminin adıdır. Peygamberimiz’in *"Ölülerinize ‘lâ ilâhe illallah’ telkin ediniz"* (Müslim, “Cenâiz”, 1) sözündeki "ölüleriniz" kelimesi, âlimlerin çoğunluğu tarafından, "ölmek üzere olanlarınız" şeklinde anlaşılmış ve bunlar telkinin sadece ölüm döşeğindeki hasta için olduğunu, definden sonraki telkinin meşrû olmadığını söylemişlerdir. Bazı Hanefî âlimleri ise bu konuda açık bir hüküm bulunmadığını, yani ölü defnedildikten sonra telkin vermenin tavsiye edilmediği gibi yasaklanmadığını ileri sürmüşlerdir. Mâlikîler'e göre de telkin, ölüm döşeğinde iken verilir; gömüldükten sonra telkin vermek ise mekruhtur.

Hanefî mezhebinde mükelleflik yaşına girdikten sonra ölen kimsenin mezarı başında telkin verilmesi meşrû görülmüştür. "Telkin yapılmaz", "Ne yapın denir, ne de yapmayın" diyen Hanefî fıkıhçılar da vardır. Şâfiî mezhebine ve bir kısım Hanbelî fıkıhçılara göre de, telkin yapılması müstehaptır.

Telkin şöyle yapılır: Cenaze defnedildikten sonra iyi hal sahibi bir kimse ölünün yüzüne karşı durur ve ona ismiyle hitaben "Ey falan!" diye üç kez seslenir ve sonra şöyle der:

"Üzkür mâ künte aleyhi min şehâdeti en lâ ilâhe illallah…"

"Ey falan! Hayatta iken üzerinde olduğun, benimsediğin şu hususları unutmayasın: Allah'tan başka Tanrı yoktur ve Muhammed O'nun elçisidir. Cennet ve cehennem gerçektir, yeniden diriliş vardır, kıyamet saati kuşkusuz gelecektir. Allah kabirde yatanları yeniden diriltecektir. Yine unutma ki, sen Rab olarak Allah'ı, din olarak İslâm'ı, peygamber olarak Muhammed'i, imam olarak Kur'an'ı, kıble olarak Kâbe'yi ve kardeş olarak müminleri seçmiş ve bununla mutlu olmuştun. Rabbim olan Allah'tan başka Tanrı yoktur, ben ona dayandım, büyük arşın Rabbi de O'dur."

Bundan sonra üç kere, **Yâ abdellâh, kul lâ ilâhe illallâh** (Ey Allah'ın kulu, lâ ilâhe illallah de) denilmesi ve bunun ardından üç kere **Rabbim Allah, dinim İslâm, peygamberim Muhammed'dir. Ey Rabbim, sen onu tek başına bırakma, vârislerin en hayırlısı sensin** denilmesi âdet olmuştur. Umulur ki bu telkinler ölüye yarar sağlar, orada bulunanlara ikaz olur.

Bir kimse "Falan zat beni yıkasın, namazımı kıldırsın veya beni kabre koysun" şeklinde vasiyet ederse, bu vasiyeti yerine getirmek gerekmez. Ancak ölünün velisi olan kişi, buna rızâ gösterirse bu vasiyet yerine getirilir.

Cenazeyi taşımak veya kabri kazdırmak için ücretle adam tutmak câizdir.

Bir kimsenin kendisi için kefen alıp hazırlaması câiz olduğu gibi, günümüzde şehirlerdeki cârî âdete göre aile mezarlığı olarak mezar yeri almak da -genel olarak müslümanlara bir sıkıntı getirmezse- câizdir. Tabii ki aslolan, bir insanın kendisi için kabir hazırlaması değil, kendisini kabir için hazırlamasıdır.

Cenazenin gündüzün gömülmesi müstehaptır; gece defnedilmesini mekruh görenler, gecenin ve karanlığın yol açacağı sakıncaları göz önünde bulundurmuşlardır. Başkaca bir sakınca bulunmadığında gece de defin yapılabilir.

Ölünün velisi, ölünün gömülmesinin ertesi gününden başlayarak yedinci güne kadar, imkânı ölçüsünde fakirlere sadaka vermeli ve sevabını ölüye bağışlamalıdır. Bu bir sünnettir. Bunu yapamazsa iki rek'at namaz kılarak sevabını ölüye bağışlar.

Ölü sahiplerinin ölümün birinci, üçüncü günlerinde veya haftasında yemek vermeleri konusunda herhangi bir sünnet veya tavsiye bulunmamaktadır. Bununla birlikte, ölü sahiplerine eziyet olmamak, gereğinden fazla önemsememek yani dinî bir görev saymamak şartıyla ve daha ziyade fakirlerin doyurulmasına yönelik olarak bu zamanlarda yemek verilebilir. Komşuların ilk üç gün içerisinde, ölü sahipleri için yemek hazırlayıp getirmeleri, ülkemizde yaygın olarak yapılan güzel âdetlerdendir.

I) Tâziye

Tâziye, ölünün yakınlarına mümkün olduğunca teselli edici, rahatlatıcı sözler söylemek ve üzüntüsünün paylaşıldığını göstermekten ibarettir. Tâziye için çoğunlukla "Allah size güzel sabırlar ihsan etsin ve mükâfatını da versin", "Başınız sağ olsun! Allah geride kalanlara ömür versin!" gibi sözler söylenir. Tâziyenin kabristanda veya ölünün kapısının önünde yapılması mekruh görülmüştür.

Tâziye süresi, aynı yerde yaşayanlar için üç gündür. Tâziyenin üç gün içinde yapılması müstehaptır. Ölü sahipleri normal hayata daha çabuk dönebilseler diye, üç günden sonra tâziye yapmak mekruh kabul edilmiştir. Ölü sahipleri yapılacak tâziyeleri kabul için üç gün süreyle evlerinde oturabilir-

ler. Başka yerde oturanlar veya aynı yerde olduğu halde haberi olmayanların üç günden sonra tâziye yapmaları mümkün görülmüş ise de, aslolan tâziye işinin üç gün içinde bitirilmesidir.

J) Iskat ve Devir

İbadetlerde ıskat, namaz, oruç, kurban, adak, kefâret gibi ibadet ve borçları ifa etmeden vefat eden bir kimseyi bu borçlarından kurtarmak için fakirlere fidye ödenmesi işlemini ifade eder. Fıkıhta daha çok namaz ve oruç borcunu düşürme anlamına gelen ıskāt-ı salât ve ıskāt-ı savm terimleri kullanılır. Burada fidyeden maksat söz konusu ibadetlerin yerine geçmesi amacıyla yapılan nakdî veya aynî ödemelerdir. Bu bağlamda ıskāt-ı salât, bir kimsenin sağlığında eda veya kazâ edemediği namaz borçlarını uhdesinden düşürebilmek için ölümünden sonra fidye ödenmesi işlemini, devir de bu fidye ödemede geliştirilen bir yöntemi ifade eder.

a) Iskat

Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde yukarıdaki anlamda ıskat söz konusu olmadığından, ıskāt-ı salât ve ıskāt-ı savm anlayış ve uygulamasının Kitap, Sünnet ve sahâbe fetvalarından delillendirilmesi yerine, fıkhın gelişim seyri göz önünde tutularak ele alınması daha doğru olacaktır. Öte yandan, ıskāt-ı salât telakki ve uygulaması hem teori hem de tarihî seyir itibariyle ıskāt-ı savm fikrine dayandırıldığı için, öncelikli olarak ıskāt-ı savm, sonra da ıskāt-ı salât hakkında bilgi verilmesi yerinde olur.

İbadetler ve bu nitelikteki kefâretler Allah hakkı grubunda yer aldığı için kural olarak ıskat kabul etmez. Dinî mükellefiyetlerin ifasında mükellefin niyeti ve ibadetin Allah rızâsı için yapılması ibadetin özünü, şekil şartları ise maddî unsurunu teşkil edeceğinden, ibadetler ancak şâriin belirlediği sebeplere bağlı olarak ve O'nun emrettiği tarzda yerine getirilirse ifa edilmiş sayılır. İbadetlerin dinin taabbüdî (kulluğu ve teslimiyeti sembolleştiren) hükümlerinin en başında yer almasının da anlamı budur.

Fıkıh kültüründe ibadetler; bedenî, malî, hem bedenî hem malî şeklinde üçlü ayırıma tâbi tutulur ve her bir ibadetin mükellef tarafından zamanında, bizzat ve ayrı ayrı ifa edilmesi gerektiği, her ibadetin kendine mahsus bir sebebi ve gayesi olduğu, hiçbirinin diğerinin yerine geçmeyeceği önemle vurgulanır. Aynı şekilde namaz, oruç gibi bedenî-şahsî ibadetlerin mükellef adına bir başkası tarafından yerine getirilmesi de (niyâbet) câiz görülmemiştir. İbadetlerin ifasıyla ilgili genel prensipler böyle olmakla birlikte şâri', dinde

kolaylık ilkesinin de bir gereği olarak, sınırlı ârizî hallerde bazı istisnaî hükümler sevketmiş ve ifa edilemeyen bazı ibadetlerin aynı veya başka cinsten bir diğer ibadet ya da fiille telâfisine imkân tanımıştır. Seçimlik kefâretler, hacca gidemeyenin yerine bedel gönderilmesi, kadınların hayız ve nifas hallerinde namazdan muaf tutulması ve orucu da -ileride kazâ etmek üzere- tutmamaları, hasta ve yolcunun oruç tutup tutmamakta serbest olması ve tutmadığı oruçları diğer günlerde kazâ edebilmesi, unutma veya uyku sebebiyle kılınamayan namazın ilk fırsatta kılınması gibi hükümler bunun örnekleri ise de bu grupta yer alan belki de en önemli istisnaî hüküm oruç tutmaya güç yetiremeyenlerin bunun yerine fidye ödemeleridir (el-Bakara 2/184). Hanefî fakihlerinin oruç yerine fidyenin ödenmesine "misl-i gayr-i ma'kūl ile kazâ" demeleri de bunun istisnaî ve kural dışı olduğunu belirtmeyi amaçlar (Serahsî, I, 49).

İbn Abbas, İbn Ömer, İbn Mes'ûd, Muâz b. Cebel ve Seleme b. Ekva'ın da aralarında bulunduğu bir grup sahâbî, *"Sizden ramazan ayına yetişenler o ayda oruç tutsun"* (el-Bakara 2/185) meâlindeki âyet nâzil oluncaya kadar ashaptan dileyenin oruç tuttuğunu, dileyenin de tutmayıp fidye verdiğini, bu âyet nâzil olduktan sonra ise oruç tutmaya gücü yetenler hakkında fidye hükmünün neshedilip yalnız hasta ve yaşlılar için bir ruhsat olarak kaldığını belirtirler (Müslim, "Sıyâm", 149-150; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 218). Bu sebeple, oruçta fidye ile ilgili âyette (el-Bakara 2/184) geçen *"Oruç tutmakta güçlük çekenler" (oruca zorlukla güç yetirenler veya güç yetiremeyenler)* kaydı ile bir sonraki âyette yer alan ramazan ayına erişen herkesin oruç tutması emri birlikte ele alınarak, oruç tutmaya gücü yetenlerin fidye ödemesinin câiz olmadığı hususunda görüş birliğine varılmıştır. Hz. Peygamber ve sahâbenin uygulaması da bu yönde olmuştur. Sonuç olarak, İslâm âlimlerinin ortak kabulüne göre, ihtiyarlık ve iyileşme ümidi kalmamış hastalık sebebiyle oruç tutamayan kimseler, kazâ etmeleri de mümkün olmadığı için tutamadıkları gün sayısınca fidye öderler. Âyetin tutulamayan orucun kazâ edilmesini değil de her bir oruç için bir fakir doyumu fidye ödenmesini emretmesi, burada hastalık, bünye zayıflığı, meşakkat ve yolculuk gibi geçici bir mazeretin değil, yaşlılık ve iyileşme umudu kalmamış hastalık şeklinde devamlılık arzeden bir mazeretin kastedildiği yorumuna haklılık kazandırmıştır. Bu kimselerin, tekrar sağlığa kavuşup oruç tutabilir hale gelmeleri ümit edilmediğinden tutulamayan orucun, aynı cinsten bir ibadetle telâfisi talep edilmemiş, "Her bir oruç için bir fakiri doyurma" şeklinde sosyal amaçlı, orucun mahiyetiyle de alâkalı bir başka ibadet istenmiştir. İslâm ümmeti içinde ortaya çıkan ıskāt-ı savm ve akabinde ıskāt-ı salât tatbikatı, temelde âyetin sınırlı mazeretler için getirdiği bu istisnaî hüküm etrafında geliştirilen zorlama yorum ve temennilerden

kaynaklandığından âyetin kimler için hangi imkân ve hükümleri öngördüğünün iyi bilinmesi ayrı bir önem taşımaktadır.

Ölüme kadar her geçen gün bünyesi zayıflayan hasta ve yaşlıların, tutamadıkları farz oruçları için kaideten sağlıklarında fidye ödemeleri, değilse fidyenin ödenmesini vasiyet etmeleri gerekir. Böyle bir vasiyetin mevcudiyeti ve terekenin üçte birinin de yeterli olması halinde mirasçıların bu fidyeyi ödemeleri dinî bir vecîbedir. Vasiyeti yoksa veya üçte bir yeterli değilse, mirasçıların teberru kabilinden bunu ödemeleri tavsiye edilmiştir.

Yukarıda özetle verilen hükümler, devamlı hastalık ve yaşlılık sebebiyle oruç tutamayanlara mahsus olup bu iki durumun dışında kalan yolculuk, hastalık, gebelik, süt emzirme, ileri derecede açlık ve meşakkat gibi mazeretler oruç tutmamaya veya başlanmış bir orucu bozmaya ruhsat teşkil etse de, tutulamayan oruçlar için fidye ödenmesini câiz kılmaz, mazeret hali kalktıktan sonra kazâ edilmeleri gerekir. Bu kimseler kazâ edemeden vefat etmişse, mirasçıların aynı şekilde bu oruçlar için de fidye vermesi İslâm âlimlerince câiz, hatta tavsiye edilen (mendup) bir davranış olarak görülmüştür. Bu konuda fıkıh mezhepleri arasında önemli bir görüş ayrılığı yoktur. Çünkü kazâ borcunu geciktirmemek gerekli ise de, burada başlangıçta mazerete, devamında ise ihmale ve ileride kazâ etme ümidine dayalı hoş görülebilir bir terk söz konusudur. Ayrıca vefat, bu kimsenin orucunu kazâ etme imkân ve ihtimalini ortadan kaldırdığından yaşlı ve hasta için söz konusu olan acz hali burada da var sayılabilir.

Mükellefin oruç borcunun vefatından sonra fidye ödenerek düşürülmesi (ıskāt-ı savm) arzu ve teşebbüsünün yukarıda özetlenen şartlarla ve zikredilen iki durumla sınırlı kalması beklenirken hangi dönemde başladığı tam olarak bilinemeyen fakat hicrî II. asrın sonlarına doğru ortaya çıkması muhtemel olan bir yorum ve kıyaslama ile, sağlığında mazeretsiz olarak oruç tutmamış ve kazâ da etmemiş kimse adına vefatından sonra fidye verilebileceği ve bu fidyenin ölenin oruç borcunu ıskat etmesinin muhtemel olduğu görüşü gündeme gelmiş ve uygulama alanına girmeye başlamıştır. Fakihlerin çoğunluğuna ait olduğu sanılan bu görüş, sağlığında mazeretsiz olarak oruç tutmayıp kazâ da etmeyen kimsenin vefat etmekle kazâ etme imkânını yitirdiği için, mazerete binaen oruç tutamayan kimsenin durumuna kıyasen bu kimse adına da fidye verilebileceği, vasiyeti varsa kıyasın daha güçlü olacağı gerekçelerine sahiptir. Hanefî kaynaklarında, İmam Muhammed'in ölenin vasiyeti olmasa bile mirasçıların onun oruç borcu için fidye vermesinin Allah'ın dilemesine bağlı olarak yeterli olacağını söylediği rivayet edilir. Yine ileri dönem fıkıh kitaplarında,

vasiyetin bulunması kaydıyla veya mutlak olarak fidye ile ıskāt-ı savmın câiz olduğu ve bunun cevazı hakkında nas bulunduğunun ifade edilmesi de, bu son kıyasın dayandırıldığı âyet hükmünün mazeretsiz olarak tutulmayan ve kazâ edilmeyen oruçlar için de fidye verilebileceğini kapsadığı iddiasını içermesi yönüyle tetkike muhtaç bir konudur. Konu, diğer fıkıh mezheplerinde de, benzeri bir yaklaşımla ele alınır.

Iskāt-ı savm hakkında yapılan bu genişletici yorumun, yine hicrî II. yüzyılın sonlarından itibaren namaz hakkında da düşünülmeye başlandığı tahmin edilmektedir. Kişinin sağlığında iken kılmadığı veya kılamadığı namazlar için vefatından sonra fidye verilerek borcunun düşürülmesi temenni ve teşebbüsüne ad olan ıskāt-ı salât hakkında, İmam Muhammed eş-Şeybânî hariç tutulursa ilk Hanefî müctehidlerinden olumlu bir görüş bilinmemektedir. Kaynaklarda İmam Muhammed'in *ez-Ziyâdât*'ta ıskāt-ı savm için yukarıdaki görüşünü açıkladıktan sonra "Bir kimse namaz borcu için fidye verilmesini vasiyet etse, Allah'ın dilemesine bağlı olarak bu fidye onun için yeterli olur" temennisini belirttiği, ancak ıskāt-ı savm hakkında kıyas yaparken namaz hakkında böyle bir kıyasa girişmeyip namazın hükmünü orucunkine ilhak etmekle yetindiği aktarılır. Burada kıyastan değil de ilhaktan söz edilmesi, kıyasın dayandırılabileceği bir aslın bulunmayışındandır. Bir mazeret sebebiyle kılınamayan farz namazların bu mazeret kalkınca hemen kılınması veya kazâ edilmesi emredilmiş ise de (Buhârî, "Mevâkīt", 37; Müslim, "Mesâcid", 314; Ebû Dâvûd, "Salât", 11), mazeretsiz olarak kasten terkedilen namazların daha sonra kazâ edilmesi gerektiğine ve bu kazânın kişiden namaz borcunu düşüreceğine dair açık bir nas yoktur. Böyle olunca, kılınmayan veya kılınamayan bir farz namazın yerine, sağlığında mükellefin veya vefatından sonra mirasçılarının fidye vermesinin cevazını ve bu fidyenin söz konusu namaz borcunu düşüreceğini açık veya dolaylı şekilde bildiren hiçbir âyet veya hadisin bulunmaması gayet tabiidir. İmam Muhammed'in ıskāt-ı salât hakkında "Allah dilerse yeterli olur" şeklinde ihtiyatlı bir temennide bulunması da bu sebeptendir. Serahsî de, ölenin namaz borcu için verilecek fidyenin namazın yerine geçmesinin kesinlik taşımadığını, fakat bunun Allah'ın lutuf ve keremine kaldığını söyler (*Usul*, I, 51).

Zaten ıskāt-ı salâtın cevazına kail olan fakihler de, namaz ve oruç borcuyla vefat eden kimsenin her iki ibadet açısından da ifa edemez olma (acz) durumuna düştüğünü, namazın oruçtan daha önemli olduğunu, oruç hakkındaki ruhsatın gerekçesinin "acz" olması halinde namazı da oruca ilhak etmenin ihtiyaten de olsa mümkün olacağını, ancak cevazın şüpheli, ıskatın da bir temenniden öteye geçmediğini ifade ederler. Öte yandan ıskāt-ı salât hakkındaki bu yorum ve temenniler, namaz borcuyla ölen kimsenin bu

yönde vasiyetinin bulunması ve bıraktığı malın üçte birinin buna yeterli olması kaydıyla söz konusu edilir. Ortada böyle bir vasiyet veya mal yokken mirasçılar kendiliklerinden böyle bir çabaya girmişlerse, ölenin, ibadetinin bu şekilde olsun telâfisine yönelik bir niyet ve ihtiyarı bulunmadığı için namaz borcunun fidye ile sâkıt olması temennisinin daha da şüpheli ve zayıf hale geldiği, belki sadece fakirlere fidye olarak dağıtılan para sebebiyle bir hayır ve tasadduktan söz edilebileceği dile getirilir.

Şâfiî mezhebinde ağırlıklı görüş, namaz borcuyla veya itikâf adak borcuyla ölen kimsenin yakınlarının ölen adına bu ibadetleri ifa etmesinin de, fidye vererek bu borçları düşürmesinin de câiz olmadığı yönündedir. Bununla birlikte orta ve ileri dönem Şâfiî literatüründe, İmam Şâfiî'nin oruç borcuyla ilgili görüşünden yola çıkılarak yakınlarının ölen adına bu iki ibadeti ifa edebileceği, yine tahrîc usulü işletilerek ölenin namaz ve itikâf borcu için fidye verilebileceği görüşleri dile getirilir. Ancak bunun, VIII. yüzyıl Şâfiî fakihlerinden Sübkî'nin de yaptığı gibi istisnaî ve biraz da Hanefîler'i takliden gidilebilecek bir çözüm olduğu belirtilerek mezhepte tercih edilen görüşün bu olmadığı vurgulanmak istenir.

İfa edilemeyen ibadetler için mükellefin vefatından sonra fidye ödenmesinin cevazı ve borcu düşürücü olup olmadığı tartışması, bedenî ibadet olmaları sebebiyle namaz ve oruç üzerinde odaklaşır. Mükellefin sağlığında iken ifa etmediği kurban, adak, malî kefâret veya zekât gibi ibadetlerin vefatından sonra vasiyetine bağlı olarak hatta mirasçılar tarafından kendiliğinden malî ödeme ile telâfi edilmesi, hem iki ifa arasında cins birliğinin bulunması hem de bu tür ibadetlere üçüncü şahısların haklarının taalluk etmesi ve malî ibadetlerde niyâbetin kural olarak câiz olması sebebiyle daha anlamlıdır. Bu ödemelerin, mükellef tarafından bizzat yerine getirilmeyişi ve niyetin bulunmayışı sebebiyle ibadet niteliği tartışmalı olsa bile en azından üçüncü şahısların (fakirlerin) haklarını ıskat edebileceği savunulabilir. Öte yandan fidye, kefâret orucu gibi başka bir ihlâlden doğan ve seçimlik bir ceza olarak tutulması gereken oruçlarda değil de ramazan orucu gibi bizâtihî asıl olan oruçta gündeme getirilir.

b) Devir

Iskāt-ı savm ve salâtın kıyaslama, ilhak ve temenni tarzında da olsa tartışmaya açılması ve ölenin bütün ibadet borçlarının fidye ile ıskat edilebileceği düşüncesinin kamu oyuna aksetmesi, bu yönde bir uygulamanın hızla yaygınlaşmasının bir âmili olduğu gibi, bu imkân bedenî ibadet yükümlülüğü açısından zengin ve fakir arasında bir ayırım yaptığı için ayrı bir tartışmayı da başlatmış oldu. Çünkü söz konusu anlayış ve uygulama gün-

deme geldiğinde sadece malî imkânı elverişli olan aileler ve mirasçılar vefat eden yakınlarının yüksek meblağlar tutan fidye borcunu ödeme imkânı bulmaktaydı. Bu ayırımın yol açtığı sıkıntı, hicrî IV. yüzyılın sonlarından itibaren "devir" işleminin bulunması ve câiz görülmesiyle giderilmeye çalışıldı. Devir, ıskat için fakirlere nakdî bedeli tamamen vermek yerine muayyen bir miktarı hibe edip tekrar hibe yoluyla ondan geri alma ve toplam borç miktarına ulaşıncaya kadar bu hibe ve karşı hibe işlemini devam ettirme usulünün adıdır. Böylece elde devredilen para ile devir sayısının çarpımıyla elde edilen meblağın fidye olarak hibe edilmiş olacağı, neticede de ıskat için gerekli fidyenin tamamen ödenmiş olacağı var sayılmaktadır.

Ölenin toplam fidye borcunun hesaplanmasında sadece ifa edemediği namaz ve oruç borçları için fidye verilmesi, kurban, adak ve kefâret türündeki bilfiil ibadet borçlarının ödenmesi ile yetinilmeyip ihtiyaten ölenin bulûğdan vefatına kadar devam eden döneme ait bütün bedenî ibadetleri ve Allah hakkı grubundaki bütün dinî mükellefiyetleri göz önünde bulundurulup bunlar fidye ile ıskat edilmek istenir. Bu yaklaşım ve arzu, haliyle ödenecek meblâğı yükseltmekte ve devri âdeta kaçınılmaz kılmaktadır. Öte yandan, devir usulüyle önemli bir ödeme kolaylığı getirilmiş olması da böyle bir talebi ve hesaplama yöntemini teşvik etmektedir. İşlemin sonunda arada devrolunan miktar fakirlere verilir ve böylece toplam borç miktarı kadar para fidye olarak dağıtılmış sayılır. Zekât ödeme dahil diğer malî mükellefiyetlerin ifasında câiz olmayacağı açıkça belirtilen bu işleme belli bir dönemden sonra bazı fakihlerin ıskāt-ı savm ve salâtta istisnaî olarak cevaz vermeye başladığı, sorulan fetvalar ve verilen cevaplar dikkatlice incelendiğinde, onların bu yönelişinin temelinde, herhangi bir şer‘î delilden ziyade ümit, ihtiyat ve temenniye dayalı bir iyimserliğin, âdet baskısının ve bazan menfaat beklentisinin yattığı görülür.

Öte yandan, bedenî ibadetlerde aslolan fakirle zenginin eşit olmasıdır. Ölenin namaz ve oruç borcunu fidye ödeyerek ıskat etme bir imkân ise bu imkânı, yakınlarının ibadet borçları için fidye verme arzusu içinde olan fakat malî durumları buna elvermeyen fakir ailelere de tanımak ve böylece bedenî ibadetlerde mükellefiyet ve ifa imkânı yönüyle eşitlik ilkesini korumak gerekir. Bu düşünce de devir işleminin câiz görülmesinde önemli bir âmil olmuştur. Bu fakihler, devir usulüne, vasiyet edilen miktarın (ki bu miktar terekenin kural olarak üçte birini geçemez) toplam fidye borcunu ödemeye yetmemesi durumunda başvurulabileceğini belirtmiş ve devirin, daha fazla harcama yapmak istemeyen zenginler için bir hile kapısı olmayıp fidye borcunu başka türlü ödeme imkânı bulunmayanlar için zayıf bir ümide de dayansa âdeta son çare olduğunu vurgulamak istemişlerdir. Bu fakihlerin

böyle bir cevaz kapısını aralarken iyi niyetle hareket ettikleri ve tasaddukla, hayır ve hasenatla sonuçlanması sebebiyle ıskat ve devir işlemine sıcak bakmış olacakları doğrudur. Ancak açılan bu cevaz yolunun, yukarıda zikredilen sınırlandırıcı ve yönlendirici mülâhaza ve kayıtlar da göz ardı edilerek daha sonraları dinî bir imkân veya gereklilik olarak telakki edilip zengin-fakir herkes tarafından alabildiğince kullanıldığı ve âdeta dinî ödevlerde hileyi sembolize eden bir gelenek halini aldığı da inkâr edilemez.

Sonuç itibariyle, âyette sadece oruç tutmaya gücü yetmeyen sürekli mazeret sahibi kimselerin fidye vermesinin emredildiği, bunun dışındaki ıskāt-ı savmın âyette yer almadığı, ıskāt-ı salâtın ve devir işleminin ise Kur'an veya Sünnet'ten herhangi bir delile veya fıkhî hüküm elde etmede kullanılan bir usule dayanmadığı açıktır. Zaten bedenî ibadetler ruhun Allah'a yükselişini sembolize ettiği, kişinin kendini geliştirip eğitmesine yardımcı olduğu ve tabii olarak mükellef açısından birçok mânevî ve derunî yararlar taşıdığı için bunların sıradan bir borç-alacak ilişkisi çerçevesinde mütalaa edilmesi ve neticede ıskat usulünün alternatif ifa olarak görülmesi bu ibadetlerin ruh ve amacına aykırıdır. Ancak vefat eden kimsenin yakınlarının müteveffanın uhrevî mesuliyetini azaltacak bir şeyler yapabilme yönündeki iyi niyeti ve gayreti, müteahhirînden bazı fakihlerin de ihtiyat ve temenniden öte gitmeyen fakat neticede fakirlere tasaddukla sonuçlanan ıskat işlemine engel olmamaları hatta olaya sıcak bakmaları, bu sürecin tabii bir devamı olarak fakirler için de devir usulünün bulunması, ıskat ve devrin İslâm toplumunda hızla yaygınlaşmasının temel âmili olmuştur. Mazeretsiz olarak tutulmayan ve kazâ edilmeyen oruçlar için ıskāt-ı savmın, bütünüyle ıskāt-ı salâtın ve devrin cevazı yönünde Kur'an'da, sünnette veya sahâbenin ve müctehid imamların fetvalarında hiçbir açıklama yer almadığı halde bütünüyle ıskat ve devrin uygulamada giderek yaygınlaşması, bunun İslâm'ın öngördüğü veya cevaz verdiği bir usul olarak algılanmasına, insanların sağlıklarında ibadetleri ifada tembellik etmesine veya ihmalkâr davranmasına, İslâm'ın bu âdet sebebiyle yanlış anlaşılmasına ve haksız ithamlara mâruz kalmasına yol açmaktadır. Ancak ölen için bir şeyler yapıp Allah'ın rahmetini umma, dinî bir görevi ifa etme, bu vesileyle ihtiyaç sahiplerine yardım etme gibi birçok farklı niyetin içiçe olduğu, psikolojik ve iktisadî sebeplerin ve sosyal baskının ön plana çıktığı bu işlemin sadece ilmî ve şeklî bir yaklaşımla bid'atlardan ve yanlışlardan arındırılması da kolay görünmemektedir. Din adına yapılan bu tür yanlış uygulamaları önlemenin belki de en etkili yolu, geride kalanların ölenler için yapabilecekleri en iyi hizmetin onların namaz-oruç borcu için para ödemek değil kendi ibadetlerini düzenli şekilde yerine getirmek, dünyada iyi bir müslüman olarak yaşamak ve ölen yakınları için, sevabını onlara bağışlamak üzere hayır, eser, iyilik, ibadet ve dua yapmak olduğu bilincine ermeleridir.

K) Şehidlere Ait Hükümler

Allah yolunda canını veren kimseye **şehid** denir (çoğulu **şühedâ**). Böyle bir kişiye şehid denilmesinin ne anlama geldiği konusundaki görüşlerden bazıları şunlardır: Böyle bir kişiye şehid denilmiştir; çünkü bu kişinin cennete gireceğine şahitlik edilmiştir. Böyle bir kişiye şehid denilmiştir; çünkü ölümü anında birtakım rahmet melekleri hazır bulunmuştur. Böyle bir kişiye şehid denilmiştir; çünkü kendisi Cenâb-ı Allah'ın mânevî huzurunda hazır olarak rızıklandırılacaktır.

Şehidlik Muhammed ümmetine tahsis edilmiş üstün bir pâye, büyük bir mertebedir. Kur'an'da *"Allah yolunda öldürülenlere ölü demeyin! Onlar diridirler, fakat siz farketmiyorsunuz"* (el-Bakara 2/154) ve *"Allah yolunda öldürülenleri ölü sanmayın! Onlar diridirler. Rableri katından rızıklandırılmaktadırlar"* (Âl-i İmrân 3/169) buyurulmuştur. Peygamberimiz de bir hadislerinde *"Şehid cennettedir"* buyurmuş (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 25), başka bir hadiste de *"Allah katında hayırlı bir mertebede iken ölmüş kullar içinde, dünya içindekilerle birlikte kendisine verilecek olsa bile, şehidden başka hiçbir kimse yeniden dünyaya gelmek istemez. Çünkü şehidler, şehidliğin ne denli üstün bir mertebe olduğunu görmüş oldukları için, dünyaya dönüp yeniden bir kere daha şehid olmak için can atarlar"* (Buhârî, "Cihâd", 6) diyerek, âhirette verilen üstün mertebe yanında şehâdet şerbetini içmenin, şehidliği tatmanın da ayrı bir zevki bulunduğunu ifade etmiş olmaktadır. İslâm dininde şehidlik yüksek bir mertebe olarak kabul edildiği ve Allah yolunda öldürülenler şehidlik pâyesiyle taltif edildiği için, müslümanlar açısından Allah yolunda ölmek sevimli ve gönülden istenen bir iş haline gelmiştir.

Birçok hadiste hangi durumda bir müslümanın şehid olacağı konusuna açıklık getirilmiştir. Bir hadiste, canı, malı ve namusu uğruna ölen kişinin şehid olacağı bildirilmiştir. Korunması dinin amaçları arasında yer alan can, mal ve namus uğruna ölmenin şehid olarak nitelendirilmesi, bu hususlara dinimizde ne kadar önem verildiğini de göstermektedir.

İslâm hukukçuları ilgili hadislerden yola çıkarak dünyevî ve uhrevî hükümler bakımından şehidleri üç kısımda değerlendirmişlerdir.

1. Hem dünya hem âhiret hükümleri bakımından şehid sayılanlar: Bunlar Allah yolunda savaşırken öldürülen kişilerdir. Kâmil mânada şehid bunlardır ve bunlara "hükmî şehid" denilir. Bu tür şehidler yıkanmaksızın, kanlı elbiseleriyle defnedilir, elbiseleri onların kefeni yerine geçer. Üzerindeki silâh ve başka ağırlıklar alındıktan sonra cenaze namazı kılınarak defnedilir. Di-

ğer üç mezhebe göre, şehidlerin yıkanmasına gerek olmadığı gibi üzerlerine cenaze namazı kılınmasına da gerek görülmemesi, yine şehidin elde etmiş olduğu yüksek pâye ile ilgilidir.

2. Sadece dünya hükümleri bakımından şehid sayılanlar: Kalbinde nifak bulunmakla yani münâfık olmakla birlikte, dış görünüşü itibariyle müslüman olduğuna hükmedilen ve müslümanların saflarında bulunduğu sırada düşman tarafından öldürülen kişiler bu grupta yer alır. Bunlar dünyada yapılacak işler bakımından şehid muamelesi görürler.

3. Sadece âhiret hükümleri bakımından şehid sayılanlar: Allah yolunda savaşırken aldığı bir yaradan dolayı o anda değil de, daha sonra ölen kişiler bu grupta yer alırlar.

Ayrıca hadislerde şehid oldukları bildirilmekte olan, yanlışlıkla veya haksız yere öldürülen kişi, yangında, denizde veya göçük altında can veren kişiler; veba, kolera, sıtma gibi yaygın ve önlenmesi zor hastalıklar sebebiyle ölenler, ilim tahsili yolunda, helâl kazanç uğrunda, gerek kendisinin gerekse, -isterse gayri müslim olsun- başkalarının can, mal ve namusları uğrunda ölenler, loğusa iken ölen ve cuma gecesinde ölen kimseler de bu grupta yer alan şehidlerdir.

Kur'an'da *"Allah'a ve elçisine itaat eden kimseler; Allah'ın nimetine mazhar olmuş bulunan peygamberler, sıddîklar, şehidler ve iyi/sâlih kullar ile birlikte bulunacaklardır"* (en-Nisâ 4/69) buyurularak, şehidlerin Allah katındaki itibarına işaret edildikten sonra Allah ve Resulü'ne itaat eden, yani İslâm dininin getirdiği hükümlere boyun eğen kimsenin de aynı şekilde iyi muamele göreceği belirtilir. Hz. Peygamber de *"Kim şehid olmayı içtenlikle dilerse, Allah onu şehidlerin menzilesine ulaştırır, bu kişi isterse yatağında ölmüş olsun"* (Müslim, "İmâre", 156-157; Nesaî, "Cihâd", 36) buyurarak müslümanın iyi niyet ve samimi arzusunun bile Allah katında üstün bir değere sahip olduğunu belirtmiştir.

ORUÇ

Bölüm 7

Yedinci Bölüm

Oruç

I. İLKELER ve AMAÇLAR

Allah'ın buyrukları ve yasakları elbetteki kulların iyiliği içindir. İslâm bilginleri bütün hükümlerin insanların yararlarını gerçekleştirme amacına yönelik olduğu konusunda görüş birliği etmişlerdir. Bu bakımdan, Allah'ın yapılmasını istediği şeylerde kullar için çok büyük faydalar, yasakladığı şeylerde ise büyük zararlar bulunduğu kesindir. Kur'ân-ı Kerîm'de akla aykırı hiçbir emir ve yasak bulunmamakla birlikte, bütün emir ve yasakların yarar ve hikmetlerini bilmek de mümkün değildir. Kaldı ki, ibadetler dinin bir yönüyle akıl üstü ve bir yönüyle sembolik törenleri kapsamında değerlendirildiği vakit, o dinin mensupları, benimsemiş oldukları dinin bu gereklerini bir hikmet, bir yarar arama telâşına düşmeden yerine getirmek durumundadırlar. Bununla birlikte öteden beri İslâm bilginleri çeşitli ibadetlerin yarar ve hikmetleri konusunda kafa yormuş, bunların kişisel pratik yararlarından çok, insan nefsinin arındırılması ve yükseltilmesi yolunda fonksiyonel hale getirmeye çalışmışlardır. İbadetleri, bir hedefe erişmenin yolu olarak görebilenler için bu kulluk görevleri, artık sırtta taşınan ve bir an önce indirilmeye çalışılan bir yük olmaktan çıkar ve âdeta üzerinde yükseklere ulaşılan bir araç haline gelir. İbadet esasen Hakk'ın emrine riayet olduğu gibi,

sonuç itibariyle, halkın hakkına riayeti de içerir. Bu sebeple de ibadette Hakk'ın ve halkın hukukuna riayet birlikte gerçekleşir.

İslâm dini ferdin toplum içinde uyumlu, güvenilir ve hoşgörülü olmasını sağlamaya yönelik düzenlemeler getirdiği gibi onun yaratıcı ile olan bağlantısını daha derinden hissetmesine, devam ettirmesine ve geliştirmesine hizmet edecek düzenlemeler de getirmiştir. Hukuka riayet bakımından halkı ve Hakk'ı birbirinden ayırmak isabetli olmadığı gibi, halk ile ilişkilerin Hakk'ı ilgilendirdiğini göz ardı etmek de mümkün değildir. Peygamberimiz'in *"İnsanlara teşekkür etmeyen Allah'a şükretmez"* (Ebû Dâvûd, "Edeb", 11), *"Merhamet etmeyene merhamet olunmaz"* (Buhârî, "Edeb", 18; Müslim, "Fezâil", 65) ve *"Hakkında üç komşusunun olumlu tanıklıkta bulunduğu kişiyi Allah affetmiştir"* (Tirmizî, "Cenâiz", 63) gibi ifadeleri bu bağlantıyı işaretlemektedir. Yûnus da her halde "Yaratılanı sevdik yaratandan ötürü" derken vurguyu aynı noktaya yapıyordu. Bu itibarla İslâm, kişinin yaratanı ile gönül bağına, kendisiyle barışık olmasına önem verdiği gibi insanlarla "iyi geçim"ine de aynı önemi vermiştir.

Gazzâlî orucun üç derecesinden bahsederken, bedende iştah ve şehvetin tatmin yeri ve aracı olan iki âzayı yani mide ve cinsel organı, iştah ve şehvet duyduğu şeylerden mahrum etmekten ibaret olan orucu, "sıradan insanların orucu" (avam orucu) olarak; buna ilâveten gözü, kulağı ve diğer âzaları günahtan korumayı "özel kişilerin orucu" (havas orucu) olarak ve tüm bunlara riayet ettikten başka, kalbini düşük emellerden, dünya düşüncelerinden kısaca, mâsivâdan arıtarak bütün varlığıyla Allah'a bağlanmayı ise "daha özel kişilerin orucu" (ehassü'l-havâs orucu) diye tanımlar. Orucun hangi derecesi alınırsa alınsın, ibadetin toplumsal ilişkilere, toplumsal hayata, kısaca "iyi geçim"e yönelik olumlu sonuçları açıkça görülecektir.

İnsanların arasındaki çekişmenin, kavganın temel sebeplerinden biri insanların, iştah ve şehvetlerini ölçüsüzce tatmin etmeye çalışması ve belki bu amacı gerçekleştirmek üzere mal ihtiraslarıdır. Birinci kademedeki oruç bile bu ihtirası dizginlemenin, iştah ve şehveti kontrol altına almanın bizzat gerçekleştirilen ve tecrübe edilen bir yolu olmaktadır. İştah ve şehveti alabildiğine ve ölçüsüzce tatmin peşinde koşmak şeytanî bir tutum olup oruç tutmak bu yönüyle şeytanı zincire vurmak anlamına gelir.

Peygamberimiz'in, orucun ikinci yönünü vurgulayan *"Oruç bir kalkandır; sakın, oruçluyken, cahillik edip de kem söz söylemeyin. Birisi size sataşacak veya dalaşacak olursa, 'ben oruçluyum, ben oruçluyum' deyin"* sözü (Buhârî, "Savm", 9; Müslim, "Sıyâm", 30), izaha gerek bırakmayacak şekilde,

"iyi geçim"i vurguluyor. Oruç, sadece iştah ve şehveti dizginlemek değildir, ayrıca ağzını ve dilini kötü ve çirkin söz söylemekten korumaktır.

İbadetlerin sırlarını, gerçek mâna ve önemini kavrayan kimi âlimler namaz kıldığı, oruç tuttuğu halde, hâlâ çirkin işler yapan ve fenalıktan sakınmayan kimseyi, abdest alırken yüzünü, eline su almadan üç kere yıkayan kimseye benzetmişlerdir: Uzaktan bakan onun abdest aldığını zannetse de o gerçekte abdest almamaktadır. Peygamberimiz *"Oruç tutan öyle insanlar vardır ki, kârları sadece açlık ve susuzluk çekmektir"* (İbn Mace, "Sıyâm", 21) derken bu durumu kastetmiş olmalıdır.

II. ORUCUN MAHİYETİ ve ÖNEMİ

Oruç Farsça'daki **rûze** kelimesinin Türkçeleşmiş şeklidir. Arapça'sı **savm** ve **sıyâm**dır. Savm kelimesi Arapça'da "bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak, engellemek" anlamında kullanılır.

Fıkıh terimi olarak ise, imsak vaktinden iftar vaktine kadar, bir amaç uğruna ve bilinçli olarak, yeme içme ve cinsel ilişkiden uzak durmak demektir.

İmsak, Arapça'da, "kendini tutmak, engellemek" anlamına gelir. Orucun temel unsuru da (rükün) bu anlamdır. İmsak vakti tabiri, dilimizde, oruç yasaklarından (yeme içme ve cinsel ilişki) uzak durma vaktinin başlangıcı anlamında kullanılır. İmsak vakti, tan yerinin ağarması (fecr-i sâdık; bk. Namaz Vakitleri bölümü) vakti olup, bu andan itibaren yatsı namazının vakti çıkmış, sabah namazının vakti girmiş olur; bu vakit aynı zamanda sahurun sona erip orucun başlaması vaktidir.

İftar vakti ise, oruç yasaklarının sona erdiği vakit anlamında olup, güneşin batma vaktidir. Bu vakitle birlikte akşam namazının vakti de girmiş olur. Gündüz ve gecenin teşekkül etmediği bölgelerde oruç süresi, buralara en yakın normal bölgelere göre belirlenir.

İmsakin, ikinci fecirle başlayacağı konusunda fakihler arasında görüş birliği olmakla birlikte, kimi fakihler bu hususta, daha ihtiyatlı olduğu gerekçesiyle fecr-i sâdıkın ilk doğuş anına, kimileri ise oruç tutanlar lehine olduğu gerekçesiyle ışığın biraz uzayıp dağılmaya başladığı zamana itibar edilmesini önermişlerdir.

Âyette orucun başlangıç ve bitiş vakti, mecazi bir anlatımla şöyle belirtilir: *"...Fecrin beyaz ipliği (aydınlığı) siyah ipliğinden (siyahlığından) ayırt*

edilecek hale gelinceye kadar yiyip içiniz; sonra, akşama kadar orucu tamamlayın..." (el-Bakara 2/187).

İmsak vaktinden iftar vaktine kadar yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmanın bir amacı olmalı ve bu iş bilinçli olarak yapılmalıdır. Bu amaç ve bilinç, orucun Allah rızâsı için tutuluyor olmasıdır ki kısaca "niyet" tabiri ile anlatılır. Bu amaç ve bilinç olmadığı zaman, meselâ imkân bulamadığı için veya perhiz, rejim, zindelik gibi başka amaçlar için bu üç şeyden (yeme, içme, cinsel ilişki) uzak durmak oruç olarak değer kazanmaz.

Oruç, Peygamberimiz'in hicretinden bir buçuk sene sonra şâban ayının onuncu günü farz kılınmış olup, İslâm'ın beş şartından biridir. Peygamberimiz bu hususu *"İslâm beş şey üzerine kurulmuştur: Allah'tan başka Tanrı olmadığına ve Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna tanıklık etmek; namaz kılmak, zekât vermek, ramazan orucunu tutmak ve gücü yetenler için Beytullah'ı ziyaret etmektir (hac)"* diyerek bildirmiştir (Buhârî, "Îmân", 34, 40; "İlim", 25; Müslim, "Îmân", 8).

Orucun farz kılındığını bildiren âyetler de şunlardır:

"Ey iman edenler! Sizden öncekilere olduğu gibi, size de oruç tutma yükümlülüğü getirilmiştir; bu sayede kendinizi koruyacaksınız. Oruç sayılı günlerdedir. İçinizden hasta veya yolculukta olanlar başka günlerde tutabilirler; hasta veya yolcu olmadığı halde oruç tutmakta zorlananlar ise bir fakir doyumluğu fidye vermelidir. Daha fazlasını veren, kendine daha fazla iyilik etmiş olur; fakat yine de, eğer bilirseniz, oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır" (el-Bakara 2/183-184).

Oruç tutmak, diğer ibadetlere nazaran biraz daha sıkıntılı olduğu için Allah, orucun farz kılındığını bildirirken, psikolojik rahatlatma sağlayacak ve emre muhatap olan müslümanların yüksünmesini engelleyecek bir üslûp kullanarak, oruç tutmanın önceki ümmetlere de farz kılındığını belirtmesi yanında, ayrıca orucu daha sıkıntılı hale getirmesi muhtemel iki durumu (hastalık ve yolculuk) oruç emrinin hemen peşinden geçerli mazeret olarak zikretmiştir. Bu üslûp, meselâ öteki ümmetlerde de bulunduğu anlaşılan namaz için kullanılmamıştır.

Oruç riyânın en az karışacağı bir ibadet olduğu için sevabı en fazla olan ibadetlerden sayılmıştır. Peygamberimiz'den nakledildiğine göre, orucun bu yönüne ilişkin olarak Allah, *"Oruç benim içindir; onun karşılığını ben vereceğim"* (Buhârî, "Savm", 2, 9; Müslim, "Sıyâm", 30) buyurmuştur. Bu bakımdan oruç tutmanın sevap olarak karşılığı oldukça yüksektir. Cennetin özel olarak

oruç tutanların girmesi için ayrılmış bulunan "reyyân" adlı kapısından girme hakkı (Buhârî, “Savm”, 4) bu karşılığın mukaddimesi sayılmıştır.

Oruç, nefsin isteklerinden iradî olarak uzak durma olması yönüyle bir irade eğitimine, açlık ve susuzluğun verdiği sıkıntıya dayanma yönüyle de bir sabır eğitimine dönüşmektedir. İnsanın hayatta başarılı olabilmesi için irade hâkimiyeti ve güçlükler karşısında dayanabilme gücü de önemli bir role sahiptir. Nefsin isteklerinin kontrol altına alınmasında, ruhun arındırılıp yüceltilmesinde oruç etkili bir yoldur. Bu orucun değişik biçimlerde de olsa hemen bütün din ve kültürlerde riyâzet ve mücâhede yolu olarak mevcut olmasını da açıklar.

Toplumsal hayatta huzursuzluklara yol açan taşkınlıklar, büyük ölçüde insanın hayvanî yönünü tatmin eden maddî zevklere düşkünlükten kaynaklanır. Maddî zevk deyince de akla, yeme içme ve cinsel ilişki gibi zevkler gelir. İşte oruç, insanı maddî zevk ve şehvetler peşinde koşturan, dolayısıyla da, Allah'ın haklarına riayet edemediği için kendisine zulmetmesine, insanların haklarına riayet edemediği için onlara zulmetmesine sebep olan nefs-i emmâreyi teskin etmenin de bir ilâcı, aşırılıkları törpülemenin bir çaresidir.

Oruç, yoksulların durumunu daha iyi anlamaya, dolayısıyla onların sıkıntılarını giderme yönünde çaba sarfetmeye de vesile olur. "Tok, açın halinden anlamaz" atasözü de bunu ifade eder.

Orucun, dinimizde önemli bir yeri olan sabır konusuyla irtibatı da burada hatırlanmalıdır. *"Namaz ve sabırla yardım isteyin"* (el-Bakara 2/153) ve *"Sabredenlere ecirleri hesapsız olarak tastamam verilir"* (ez-Zümer 39/10) gibi âyetler, *"Oruç sabrın yarısıdır"* (Tirmizî, “Da‘avât”, 86) diyen ve orucun Allah için olup mükafâtını da kendisinin hesapsız olarak vereceğini bildiren hadislerin ortak anlamı, orucun sabır boyutunu ve bunun fazilet ve sevabının yüksekliğini anlatır.

Bütün bunlara ilâveten orucun sağlık açısından pek çok yararları bulunduğu da uzman hekimler tarafından ifade edilmektedir. Ramazan orucu zahiren bakıldığında, bir yıl boyunca çalışan vücut makinesinin dinlenmeye ve bakıma alınması gibidir. Oruç, özellikle mide ve sindirim organlarının dinlenmesi için iyi bir moladır.

Oruçla ilgili olarak ilki kutsî hadis olmak üzere Peygamberimiz’in bazı sözleri şöyledir:

"Her bir iyilik için on mislinden yedi yüz misline kadar karşılık olabilir; fakat oruç başkadır. Çünkü oruç benim içindir ve onun ecrini ben vereceğim" (Müslim, "Sıyâm",164; Nesaî, "Sıyâm", 42).

"Kim iman ederek ve sevabını Allah'tan umarak ramazan orucunu tutarsa önceki günahları affedilir" (Buhârî, "Savm", 6).

"Canımı elinde tutan Allah'a yemin ederim ki; oruçlunun ağız kokusu, Allah katında misk kokusundan daha hoştur; Allah der ki: Ağzı kokan şu kul şehvetini, yemesini, içmesini benim için terkediyor. Mademki sırf benim için oruç tutmuş, o orucun ecrini ben veririm" (Buhârî, "Savm", 9; Müslim, "Sıyâm", 164).

"Oruçlu için birisi iftar ettiği vakit, öteki Rabbi ile karşılaştığı vakit olmak üzere iki sevinç vardır" (Buhârî, "Savm", 9).

"Oruç bir kalkandır" (Buhârî, "Savm", 9; Tirmizî, "Îmân", 8).

Rivayet edildiğine göre saçı başı dağınık bir adam Hz. Peygamber'e gelerek,

-"Ey Allah'ın elçisi! Allah'ın beni yükümlü tuttuğu orucun miktarını söyle" demiş, Peygamberimiz *"Ramazan ayını oruçlu geçir"* buyurmuş, adam bu defa "Bunun dışında başka oruç tutmam gerekiyor mu?" diye sormuş, Peygamberimiz de *"Hayır, yükümlü olduğun başka oruç yoktur. Fakat, nâfile olarak tutabilirsin"* cevabını vermiştir. Adam aynı şekilde sorularına devam ederek zekât, namaz ve hac konusunda bilgiler aldıktan sonra "Sana ikramda bulunan Allah'a yemin olsun ki, bu söylenenlerden fazla bir şey de yapmam, eksik de bırakmam" diyerek çekip gitmiş, Peygamberimiz de arkasından şöyle söylemiştir: *"Şayet dediğini yaparsa bu adam kurtulmuştur"* (Buhârî, "Savm", 1; Müslim, "Îmân", 9).

III. ORUCUN ÇEŞİTLERİ

Hanefîler'e göre diğer ibadetler gibi oruç da farz, vâcip ve nâfile çeşitlerine ayrılır. Bu üçlü ayırım Hanefîler'in, dinen yapılması gerekli olan şeyleri farz ve vâcip şeklinde iki kademeli bir ayırıma tâbi tutmuş olması sebebiyledir. Diğer mezheplerde "vâcib" terimi ise her iki kategoriyi de içine alır. Nâfile ise farz ve vâcip dışında kalan dinî ödevlerin genel adıdır.

A) FARZ ORUÇ

Farz olan oruç denince, ramazan orucu kastedilir ve zaten tayin edilmiş, önceden belirlenmiş (muayyen) olan oruç da budur. Mazeretli veya mazeret-

siz olarak tutulamadığı zaman, başka bir zaman kazâ edilmesi de aynı şekilde farzdır.

Bunun dışında bir de kefâret olmak üzere tutulan oruç vardır. Ramazan orucunun bozulması sebebiyle tutulması gereken kefâret orucu yanında ayrıca, zıhâr, yanlışlıkla ve kaza ile adam öldürme, hacda ihramlı iken vaktinden önce tıraş olma (halk) ve yemin için tutulacak olan kefâret oruçları da farz oruç kapsamında değerlendirilmiştir. Kefâret orucu, yapılan bir hatanın cezası veya telâfisi anlamını taşıdığından kişi için baştan belirlenmiş bir yükümlülük olmayıp, buna sebebiyet vermesi halinde gündeme gelebilen ârızî bir yükümlülük niteliğindedir. Bu bakımdan ramazan orucu "muayyen farz", diğerleri ise "gayr-i muayyen farz" olarak nitelendirilir. Ramazan orucu sadece belirli bir vakitte, yani ramazan ayında tutulabilirken, diğerleri oruç tutmanın mubah olduğu her zaman tutulabilir.

Ramazan orucunun kazası da istenilen mubah günlerde tutabilir. Fakat İmam Şâfiî'nin kazâya kalan orucun aynı yıl içerisinde kazâ edilmesi gerektiğine ilişkin görüşü de dikkate alınarak, herhangi bir sebeple kazâya kalan orucu mümkün olan en kısa zamanda tutmaya çalışmak uygun olur.

B) VÂCİP ORUÇ

Nezir (adak), kişinin dinen yükümlü olmadığı bir ibadeti yapmayı kendisi için bir yükümlülük haline getirmesidir. Kişi, oruç tutmayı adamışsa, bu adak orucunu tutması vâciptir. Adak adanırken, orucun tutulacağı gün belirlenmişse, meselâ falan ayın falan günü gibi, bu muayyen bir vâcip olur ve orucun belirlenen günde tutulması gerekir. Nezredilen itikâf orucu da belirli günde tutulacağı için muayyen vâcip sayılır. Orucun tutulacağı gün belirlenmemişse gayr-i muayyen vâcip olur ve dilediği mubah bir günde tutabilir.

Başlanmış nâfile bir orucun bozulması durumunda bunun kazâ edilmesi Hanefîler'e göre vâciptir. Mâlikîler ise kazânın farz olduğunu söylemişlerdir. Şâfiî'ye ve Mâlik'ten başka bir rivayete göre ise, nâfile orucun kazâsı gerekmez.

C) NÂFİLE ORUÇ

Farz ve vâcip olan oruçların dışında tutulan oruçlar nâfile oruç olarak isimlendirilir. Daha önce namaz çeşitlerini ele alırken belirttiğimiz gibi, nâfile, gereksiz anlamına değil, farz ve vâcip olanın dışında, kısaca gerekenin dışında yapılan anlamına gelir. Daha fazla sevap kazanmak maksadıyla

yapıldığı için tabir câizse nâfile ibadet, bir bakıma fazla mesai yapmaktır. Nâfile oruçların sünnet, müstehap, mendup veya tatavvu olarak adlandırıldıkları da olur.

Nâfile oruç, mubah olan tüm günlerde tutulabilir. Ancak bazı günlerde oruç tutmak daha faziletli görülerek bugünlerde oruç tutmak sünnet veya mendup kabul edilmiştir. Peygamberimiz'in sıklıkla oruç tuttuğu veya oruç tutulmasını tavsiye ettiği günler, kısaca oruç tutmanın mendup kabul edildiği belli başlı günleri görelim.

Oruç Tutmanın Mendup Olduğu Günler

1. Şevval Orucu. Ay takviminde ramazan ayından sonraki ay, şevval ayıdır. Şevval ayında altı gün oruç tutmak müstehaptır. Bu oruçların bayramın hemen arkasından peş peşe tutulması daha faziletli olmakla birlikte ay içerisinde aralıklı olarak tutmak da mümkündür. Kazâ veya adak oruçlarının bugünlerde tutulmasıyla da aynı sevap elde edilir. Peygamberimiz'in, ramazanı oruçla geçirip buna şevvalden altı gün ilâve eden kişinin bütün yılı oruçlu geçirmiş olacağı yönündeki ifadesini (Müslim, "Sıyâm", 204), *"Kim iyi bir amel işlerse, kendisine bunun on katı ecir vardır"* (el-En'âm 6/160) âyetiyle birlikte değerlendiren kimi âlimler, bire on hesabıyla, ramazan orucunun on aya, altı gün şevval orucunun da altmış güne karşılık olduğunu ve bu suretle bütün yılın oruçlu geçirilmiş sayılacağını söylemişlerdir.

2. Aşure Orucu. Muharrem ayının onuncu gününe "âşûrâ" denilir. Hz. Peygamber'in bugünde devamlı olarak oruç tuttuğu rivayet edilmiştir. Fakat sadece o günde oruç tutulması doğru görülmemiş, bunun yanında bir önceki veya bir sonraki günün de oruçlu geçirilmesi tavsiye edilmiştir. Bir rivayete göre Peygamberimiz Medine'ye geldiğinde yahudilerin aşure gününde oruç tuttuklarını görünce, bu orucun anlamını yani ne için tutulduğunu sormuştu. Yahudiler, bugünün büyük bir gün olduğunu; Allah'ın Mûsâ'yı ve İsrâiloğulları'nı düşmanlarından bugünde kurtardığını ve Mûsâ'nın bu sebeple bugünde oruç tuttuğunu, kendilerinin bugünde oruç tutmalarının da bundan kaynaklandığını söyleyince, Peygamberimiz *"Ben Mûsâ'ya sizden daha yakınım"* demiş ve bugünlerde oruç tutulmasını emretmiştir (İbn Mâce, "Sıyâm", 41). Aşure orucunu Câhiliye döneminde Araplar'ın tuttuğu ve Hz. Peygamber'in de ramazan orucunun farz kılınmasına kadar bu orucu tutmayı emrettiği rivayetleri de vardır (Müslim, "Sıyâm", 116). Daha sonra ramazan orucu farz kılınınca aşure orucu bir yükümlülük olmaktan çıkarılmış, fakat aşure günü oruç tutulması tavsiye edilmiş ve bugün oruç tutmak sünnet olarak devam etmiştir.

3. Her Ay Üç Gün Oruç. Her aydan üç gün oruç tutmak, bunu özellikle her ayın 13, 14 ve 15. günlerinde yapmak müstehap kabul edilmiştir. Kamerî takvim (ay takvimi) hesabına göre bugünlere "eyyam-ı bîd" denir. Peygamberimiz'in özellikle ayın 13, 14 ve 15. günlerinde olmak üzere her ay üç gün oruç tutmayı tavsiye ettiği rivayeti (Müslim, "Sıyâm", 181-182) yanında Hz. Âişe'nin, Peygamberimiz'in her ay üç gün oruç tuttuğuna dair rivayeti de bulunmaktadır.

4. Pazartesi-Perşembe Orucu. Her hafta pazartesi ve perşembe günleri oruç tutmak da teşvik edilmiş bir nâfiledir. Peygamberimiz'in pazartesi ve perşembe günleri oruç tuttuğu ve soruya cevaben de *"İnsanların amelleri Allah Teâlâ'ya pazartesi ve perşembe günleri arzolunur; ben amelimin arzı sırasında oruçlu olmayı tercih ediyorum"* (Ebû Dâvûd, "Savm", 60; İbn Mâce, "Sıyâm", 42) dediği rivayet edilmektedir.

5. Zilhicce Orucu. Zilhicce ayının ilk dokuz gününde oruç tutmak tavsiye edilmiştir. Zilhicce ayının 10. günü kurban bayramının ilk günüdür. Peygamberimiz'in zilhiccenin ilk dokuz günü oruç tutmayı sürdürdüğü rivayet edildiği için zilhiccenin ilk dokuz gününün, yani kurban bayramından önceki dokuz günün oruçlu geçirilmesi müstehaptır. Fakat sıkıntıya ve halsizliğe sebep olacağı gerekçesiyle, hacda olanların 9. günü (arefe günü) oruç tutması mekruh görülmüştür. Peygamberimiz arefe gününün faziletine ilişkin olarak *"Arefe gününden daha çok Allah'ın cehennem ateşinden insanları âzat ettiği bir gün yoktur"* buyurmuş, yine *"Arefe günü tutulan orucun bundan önce ve sonra birer yıllık günahları örteceği Allah'tan umulur"* dediği (Müslim, "Sıyâm", 196-197) nakledilmiştir.

6. Haram Aylarda Oruç. Haram aylar olarak anılan zilkade, zilhicce, muharrem ve receb aylarında, perşembe, cuma ve cumartesi günleri oruç tutmak müstehaptır.

7. Şâban Orucu. Şâban ayında oruç tutmak müstehap sayılmıştır. Âişe vâlidemizin belirttiğine göre Peygamberimiz en çok orucu şâban ayında tutmuş, şâban ayının tamamını oruçla geçirdiği olmuştur. Fakat, pazartesi-perşembe veya her ay üç gün ve benzeri gibi tutulagelen mûtat oruç dışında şâban ayının ikinci yarısında oruç tutmak bazı âlimlerce mekruh kabul edildiği gibi, Şâfiî mezhebine göre haram sayılmıştır.

8. Dâvûd Orucu: Gün aşırı oruç tutmak yani bir gün oruç tutup ertesi gün tutmamak, Peygamberimiz tarafından "savm-ı Dâvûd" olarak nitelenmiş ve bu şekilde oruç tutmanın faziletli olduğu ifade edilmiştir. Peygamberimiz

bu şekildeki oruç hakkında *"En faziletli oruç Dâvûd'un tuttuğu oruçtur; o bir gün oruç tutar, bir gün tutmazdı"* demiştir. Sahâbeden Abdullah b. Amr, "Ben daha fazlasını tutabilirim" deyince, Peygamberimiz bunun faziletli bir şekil olduğunu ve daha fazlasını tutmaya çalışmamayı tavsiye etmiştir (Müslim, "Sıyâm", 187-192). Bu bakımdan gün aşırı oruç tutmak, en faziletli nâfile oruç olarak değerlendirilmiştir.

Yukarıda belirtilen günlerde oruç tutmanın fazileti ve kişiye kazandıracağı sevaplar konusunda birçok hadis rivayet edilmiştir. Oruç tutmanın tavsiye edildiği günler incelendiğinde bunların belirlenmesinin gelişigüzel olmayıp, belli bir periyoda göre düzenlendiği görülür. Bu bakımdan oruç tutmanın ruhî ve bedenî yararları göz önüne alındığında yılın belli zamanlarında oruç tutmak oldukça yararlı, tutulacak oruçları Peygamberimiz'in önerdiği günlerde tutmak ise oldukça sevaplıdır. Bununla birlikte, oruç tutulması haram ve mekruh olmayan günlerde kişi kendi durumuna ve tercihine göre istediği zaman nâfile oruç tutabilir.

D) ORUÇ TUTMANIN YASAK OLDUĞU GÜNLER

Dinimizde, oruç tutmanın emredildiği, tavsiye edildiği günler olduğu gibi, oruç tutmanın yasaklandığı veya hoş karşılanmadığı günler de vardır. Bazı belli günlerde oruç tutmanın hoş karşılanmayışının çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Yasağın mahiyetine ve ağırlık derecesine göre, bugünlerin bir kısmında oruç tutmak haram veya tahrîmen mekruh sayılırken, diğer bir kısmında ise tenzîhen mekruh sayılmıştır.

Oruç tutmanın yasak olduğu günlerin başında bayram günleri gelir. Peygamberimiz iki vakitte oruç tutulmayacağını bildirmiştir ki birisi ramazan bayramının birinci günü, diğeri kurban bayramı günleridir (Buhârî, "Savm", 67). Ramazan bayramının sadece birinci gününde ve kurban bayramının dört gününde oruç tutmak haramdır (bir görüşe göre tahrîmen mekruh). Bugünlerde oruç tutmanın hoş karşılanmayıp yasaklanmasının anlamı açıktır. Bayram günlerinin yeme, içme ve sevinç günleri olması yanında, her birinin ayrı bir anlamı da bulunmaktadır. Ramazan bayramı, bir ay boyunca Allah için tutulan orucun arkasından verilen bir "genel iftar ziyafeti" hükmündedir ve bu anlamından ötürü ona "fıtır bayramı (iftar bayramı)" denilmiştir. Ramazan bayramının ilk günü bu yönüyle bir aylık ramazan orucunun iftarı olmaktadır. Böyle toplu iftar gününde oruçlu olmak, Allah'ın sembolik ziyafetine katılmamak anlamına gelir ki bunun en azından edep dışı olduğu ortadadır. Allah için kurbanların kesildiği kurban bayramı günleri de ziyafet

günleridir. Peygamberimiz teşrik günlerinin yeme, içme ve Allah'ı anma günleri olduğunu belirtmiştir (Ebû Dâvûd, "Savm", 50).

Hayız veya nifas halinde kadınların oruç tutmaları haramdır; oruç tutmaları halinde tuttukları oruç geçerli olmayacağı gibi günah işlemiş olurlar. Onlar bugünlere denk gelen ramazan oruçlarını daha sonra kazâ ederler. Esasen şevval ayından altı gün oruç tutmanın tavsiye edilmesinin altında, kadınların ay hali nedeniyle tutamadıkları oruçları derhal kazâ etmelerine bir fırsat hazırlama düşüncesi bulunmaktadır. Şevval orucunun erkekleri de içine alacak şekilde genelleştirilmesi ise, hem kadınların bu durumlarının dikkatten kaçırılması hem de orucun herkesle birlikte tutulmasının kolay oluşuna mâtuf olmalıdır.

Bazı günlerde oruç tutmak ise çeşitli sebeplerle mekruh sayılmıştır. Meselâ; sadece aşure gününde oruç tutmak yahudilere benzemek ve onları taklit etmek anlamını içerdiği için mekruh sayılmıştır. Kimi âlimlere göre sadece cuma gününde veya sadece cumartesi gününde oruç tutmak, nevruz ve mihrican günlerinde oruç tutmak tenzîhen mekruhtur. Ancak kişinin öteden beri alışkanlık haline getirdiği oruç bugünlere rastlarsa, özel olarak bugünlerde oruç tutma kastı bulunmadığı için, bunun bir sakıncası yoktur. Oruç tutmak için özellikle cuma gününü seçmenin mekruh oluşu, bugünün müslümanların haftalık bayram günü kabul edilmesidir. Peygamberimiz, mûtat orucun denk gelmesi dışında, özellikle cuma günü oruç tutmamayı tavsiye etmiştir.

Şek günü oruç tutmak mekruhtur. Havanın bulutlu olması gibi sebepler yüzünden şâban ayının yirmi dokuzundan sonraki günün şâban ayına mı yoksa ramazan ayına mı ait olduğu konusunda şüphe meydana gelirse, bugüne "şek günü" denilir. Bugünün ramazan ayına ait olup olmadığında kuşku bulunduğu anlamına gelir. Bugün herhangi bir oruç tutmak mekruhtur. Şâban ayını oruçla geçiren kimsenin şek gününde orucu bırakmaması daha faziletli olduğu gibi, mûtadı şek gününe denk gelen kimsenin bugünde oruç tutmasında da bir sakınca yoktur. Peygamberimiz ramazanı bir veya iki gün önceden oruç tutarak karşılamayı yasaklamıştır (Buhârî, "Savm", 11, 14; Müslim, "Sıyâm", 21; Ebû Dâvûd, "Savm", 10). Âlimler bu yasaklamaya sebep olarak ramazan orucuna ilâve yapılması endişesini göstermişlerdir. Bu bakımdan şek günü ramazan orucuna niyetle oruç tutmak tahrîmen mekruhtur. Fakat bugünde oruç tutmak genel olarak mekruh olmakla birlikte nâfile niyetiyle tutulan orucun geçerli olacağı, hatta bugünün ramazanın birinci günü olduğunun anlaşılması halinde farz olan oruç yerine geçeceği söylenmiştir.

Ancak ramazanın başlama ve bitiş günlerinde müslümanlar arasında fitne ve uyumsuzluk sokacak tutum ve davranışlardan şiddetle kaçınmak gerekir. Gerekirse bir gün oruç sonradan kazâ edilebilir ama sebep olunan fitneyi ve huzursuzluğu telâfi etmek, ortadan kaldırmak kolay olmaz.

İki veya daha fazla günü, arada iftar etmeksizin birbirine ekleyerek oruç tutmak mekruhtur. Buna visâl orucu (savm-i visâl) denir. Âişe vâlidemizin belirttiğine göre Peygamberimiz müslümanlara acıdığı için visâl orucu tutmalarını yasaklamış; kendisinin bu şekilde oruç tuttuğu hatırlatılınca da *"Siz benim gibi değilsiniz; beni Rabbim yedirir, içirir"* (Müslim, "Sıyâm", 55-58) diye cevap vermiştir.

Kadınların aile ve toplum içerisindeki statülerine ilişkin olarak oluşan anlayış doğrultusunda, kadının kocasından izinsiz olarak nâfile oruç tutmasının hoş olmayacağı yönünde görüşler ileri sürülmüştür. Bu gibi anlayışların günümüz sosyal ve aile ilişkileri açısından yerinde olmadığı açıktır.

Maaş veya ücret karşılığı çalışan kimseler, iş veriminin düşmesine yol açması durumunda nâfile oruç tutmamalıdır. Buna mukabil işverenlerin ramazan ayında, oruç ibadetinin kolay ve rahat biçimde yerine getirilebilmesi için birtakım önlemler almaları ve düzenlemeler yapmaları gerekir.

Hacılar, oruç tuttukları takdirde güçsüz ve yorgun düşme ihtimalleri bulunduğu takdirde, zilhiccenin 8 ve 9. günleri olan "terviye" ve "arefe" günlerinde oruç tutmamalıdır. Çünkü hac ibadetini yaparken daha zinde ve canlı olmaları, öncesinde nâfile oruç tutmuş olmalarından hayırlıdır.

IV. ORUCUN RÜKÜN ve ŞARTLARI

İbadetlerde rükün, o ibadetin meydana gelmiş sayılabilmesi için bulunması zorunlu olan ana unsurlar demektir. Orucun rüknü, oruç süresince yeme içme ve cinsî ilişkiden uzak durma anlamına gelen "imsak"tir. Niyet de, aşağıda açıklanacağı üzere bazı mezheplerce rükün sayılmaktadır. Hangi durumlarda rüknün ihlâl edilmiş olacağı konusu, ileride orucun şartları ve orucu bozan davranışlar bahsinde ayrıntılı şekilde incelenecektir.

İbadetin vücûb sebebi, o ibadetin mükellef tarafından bizzat yerine getirilmesi yükümlülüğünün başladığını gösteren maddî göstergelerdir (alâmet). Meselâ vaktin girmesi namaz yükümlülüğünün, zenginlik zekât yükümlülüğünün sebebi sayılmıştır. Orucun vücûb sebebi ise vakittir, yani ramazan ayının girmesidir. Buna göre, yükümlülük şartlarını taşıyan kimsenin rama-

zan ayına ulaşması oruç emrinin fiilen ona yönelmesi anlamına gelir. Vücûb sebebi tabiriyle kastedilen budur. Nitekim *"... ramazan ayına yetişen onu oruçlu geçirsin"* (el-Bakara 2/185) âyeti de bu yükümlülük-sebep ilişkisini göstermektedir.

Namaz ibadetinde vakit, namazın hem vücûb sebebi hem de sıhhat şartı olduğundan onun sebep yönü üzerinde ayrıca durulmamıştır. Ramazan ayı ise, orucun sadece vücûb sebebi olduğundan ayrıca üzerinde durulmasına ihtiyaç vardır. Konuyu önemli hale getiren bir diğer sebep de ramazan ayının başlangıç ve bitişinin tesbitinin nasıl yapılacağı konusunun öteden beri tartışmalı oluşudur. Literatürde bu konu "rü'yet-i hilâl" yani hilâlin görülmesi meselesi olarak adlandırılır.

A) HİLÂLİN GÖRÜLMESİ

Kamerî aylar, adından anlaşıldığı gibi başlangıcı ve bitişi ayın hareketlerine göre belirlenen aylardır. Ramazan orucu, ramazan ayında tutulduğundan ve ramazan ayı da ay takvimine göre her sene değiştiğinden, oruca başlayabilmek için öncelikle, ramazan ayının başladığını tesbit etmek gerekmektedir. Peygamberimiz *"Hilâli (ramazan hilâli) görünce oruca başlayınız ve hilâli (şevval hilâli) görünce bayram ediniz. Hava bulutlu olursa içinde bulunduğunuz ayı otuza tamamlayınız"* buyurmuştur (Buhârî, “Savm”, 5, 11; Müslim, “Sıyâm”, 3-4, 7-10). Bir başka hadiste de *"Hilâli görmedikçe başlamayınız, hilâli görmedikçe bayram etmeyiniz. Hava bulutlu olur da hilâli göremeyecek olursanız, ayı otuza tamamlayın"* (Buhârî, “Savm”, 11) buyurulmuştur. Bunun için şâban ayının 29. gününden itibaren hilâli görme araştırmaları yapmak gerekmiştir. Aynı şekilde, ramazan ayının çıkıp şevval ayının girdiğini anlamak, dolayısıyla bayram günü oruç tutmuş olmamak için bu defa ramazanın 29. gününden itibaren hilâl gözetlenir ve görülmeye çalışılır. Şâban ayının yirmi dokuzunda hava bulutlu olur da ay görülemezse, kamerî aylar bazan 29 bazan 30 çektiğinden, Peygamberimiz’in direktifi doğrultusunda şâban ayının otuz çektiği farzedilerek ona göre davranmak gerekir.

Bir hadislerinde Peygamberimiz *"Biz ümmî bir toplumuz; hesap ve okuma yazma bilmeyiz. Şunu biliriz ki ay, ya 29 ya 30'dur"* (Buhârî, “Savm”, 11,13; Müslim, “Sıyâm”, 15; Ebû Dâvûd, “Savm”, 4) buyurmuştur.

Rivayet edildiğine göre Peygamberimiz hilâli gördüğü vakit ramazanın bereketli ve huzurlu geçmesi için dua ederdi.

a) Hilâlin Görülme Vakti

Hem güneş battıktan sonra daha kolay görüleceği, hem de hesabın netleşeceği düşüncesinden dolayı âlimlerin büyük çoğunluğu hilâlin gündüz değil, güneş battıktan sonra görülmesine itibar edileceğini söylemişlerdir. Ebû Hanîfe, İmam Muhammed, bir sonraki geceye ait olma ihtimalinden dolayı, zeval vaktinden önce veya sonra olmasına bakmaksızın, gündüzün görülen hilâl ile ramazan orucuna başlanamayacağı gibi ramazan orucunun bittiğine de hükmedilemeyeceği görüşündedir. Diğer mezheplerin görüşü de bu yöndedir. Ebû Yûsuf ise zevalden sonra görülecek hilâli sonraki geceye; zevalden önce görülecek hilâli ise, iki gecelik olmayan hilâlin zevalden önce görülemeyeceğine ilişkin cârî tecrübî bilgiye dayanarak, önceki geceye ait saymıştır.

b) Rü'yet-i Hilâl Meselesi

Rü'yet-i hilâl (hilâlin görülmesi) meselesi öteden beri üzerinde durulan ve sonu gelmeyen tartışmalara yol açan bir konudur. Tartışmanın esası şudur: Ramazan hilâlinin görülmesinde baş gözüyle görmeye mi itibar edilecektir, yoksa bu hususta astronomik hesaplara dayanmak câiz midir?

Hilâlin, güneş battıktan sonra görülmesi, kamerî takvime göre içinde bulunulan ayın sonunu, bir sonraki ayın başlangıcını gösterir. Hilâl ilk doğduğunda çok ince olduğu ve çok kısa bir süre sonra kaybolduğu için, ilk günün hilâlini görmek büyük bir dikkat ve tecrübeyi gerektirir. O anda hafif bir sis bulunması durumunda hilâlin görülmesi mümkün olmaz. Bunun için Peygamberimiz bu gibi durumlarda içinde bulunulan ayı, otuz güne tamamlamayı emretmiştir.

Dünyanın yuvarlak olması sebebiyle hilâlin bir yerde görülürken başka yerde görülmemesi mümkündür. Buna "ihtilâf-ı metâli‘" yani ayın doğuş yer ve vakitlerinin değişmesi denilir. Oruca başlarken, ihtilâf-ı metâlie itibar edilip edilmeyeceği hususunda Şâfiîler, ihtilâf-ı metâlie itibar edileceğini, dolayısıyla bir yerde görülen hilâlin oraya uzak yerler için geçerli olmayacağını söylemişlerdir. Şâfiîler'in bu konuda sağlam dayanakları bulunmamaktadır. Onlar ihtilâf-ı metâliin oruca başlamada dikkate alınmasını, güneşin hareketlerinin namaz vakitlerinin belirlemesinde dikkate alınmasına benzetmişlerdir: Namaz vakitleri belirlenirken nasıl güneşin hareketleri esas alınıyor ve meselâ akşam namazı her bölgede aynı anda kılınmıyor ise, oruca başlama vakti de böyle olabilir. Fakat bu oldukça isabetsiz bir benzetmedir. Çünkü; ayın bir aylık hareketi, güneşin bir günlük hareketine benzetilmektedir. İkincisi ihtilâf-ı metâli‘ dikkate alınacak olsa bile bu en fazla

bir, çok istisnaî durumlarda iki günlük fark ortaya çıkaracaktır. Nitekim astronomik verilere göre ayın ilk kez görüldüğü yerle, buraya en uzak yerdeki görülüşü arasındaki süre farkı dokuz saatten ibarettir. Halbuki güneşin hareketinde, belki de her anına göre yüzlerce farklı anlarda, belki farklı bölgelerde günün her anında namaz kılınmış olmaktadır.

Ulaşım ve iletişim imkânlarının son derece yavaş ve yetersiz olduğu dönemlerde, ihtilâf-ı metâliin dikkate alınması anlaşılabilir, izah edilebilir ve savunulabilir bir durum olsa bile iletişim imkânlarının son derece süratli olduğu günümüzde, böyle bir görüşün savunulması imkânsızdır. Kaldı ki, fakihlerin büyük çoğunluğu, ilk dönemlerden beri, ihtilâf-ı metâlie itibar edilmeyeceğini, bir yerde görülen hilâlin diğer yerler için de geçerli olacağını söylemişlerdir. Bu görüş, savunanlarının ve delillerinin güçlülüğü bir yana, bütün müslümanların aynı zamanda oruç tutmaları ve aynı zamanda bayram etmeleri sonucunu doğurduğu ve zâhiren de olsa bir birlik sağladığı için bile daha isabetli sayılmaya lâyıktır.

Asıl tartışma astronomi ilminin verilerine göre hareket edilip edilmeyeceği noktasında toplanmaktadır. Bu konuda, astronomi ilminin verilerine itibar edilmeyeceğini savunanların argümanları oldukça zayıf görünmektedir. Bir kere, Peygamberimiz *"Hilâli görünce oruç tutun..."* dediğine göre, aslolan hilâlin görülmesidir; görmenin nasıl olduğu değil. Hadiste geçen rü'yet kelimesinin “baş gözüyle görmek” anlamına geldiğini iddia etmek ise bir zorlamadır; çünkü o kelimenin klasik Arapça'da anlamak, bilmek gibi anlamları vardır. Öte yandan, astronomik verilere itibar edilmeyişi, Peygamberimiz’in yukarıda geçen *"Biz ümmî bir toplumuz, hesap, okuma yazma bilmeyiz"* sözüne dayandırılıyorsa, bu takdirde, müslümanlar ne kadar cahil kalırlarsa o kadar iyi müslüman olurlar gibi bir anlam çıkarılması kaçınılmaz olur. Esasen Peygamberimiz’in bu sözü, o toplumun bilgi ve tecrübe birikiminin ince hesaplar yapmaya yetmeyeceğini, fakat bu işin özünde hesap meselesi olduğunu da göstermiş olmaktadır.

Hz. Peygamber tarafından hilâlin çıplak gözle görülmesi gibi bir ölçünün getirilmiş olması, bu yöntemin kameri ayın başlangıç ve bitişini belirlemede yegâne yol olduğunu belirlemek için değil, belki de öteden beri kullanılagelen mûtat yol, her türlü şartta ve imkânsızlık içinde uygulanabilir bir yöntem olması sebebiyledir. İbadetlerin ifasında kolaylık esastır. İslâm'daki bütün ibadetlerin ortak özelliği, sade, kolay anlaşılır ve kolay tatbik edilebilir olmasıdır. Bu bakımdan İslâm'daki ibadetler, hiçbir uzmanlık ve bilim dalının gelişmediği toplumlarda bile, tarihte görüldüğü gibi, en sıradan insanlar tarafından bile kolaylıkla yerine geti-

rilebilir. Sabah namazı kılacak olan kişi, kafasını uzatıp doğu tarafına baktığı zaman, güneşin doğup doğmadığını görebilir. Ama işin özü itibariyle yalın ve kolay olması, hiçbir zaman, bilimsel verilerin ve gelişmelerin dikkate alınmaması gerektiği anlamına çekilemez. Tam tersine bilimsel gelişmelerden, her konuda olduğu gibi, ibadetler konusunda da yararlanmak gerekir.

Günümüzde astronomi ilmi oldukça gelişmiş, ayın ve güneşin hareketlerinin hassas bir şekilde tesbiti mümkün hale gelmiştir. Artık ince astronomik hesaplar sayesinde, gelecek birkaç yıllık namaz vakitlerini gösteren takvimler bile hazırlanabilmektedir. Astronomik hesap, ayın çıplak gözle görülebilir olmasını esas aldığına göre, en doğrusu bu esasa göre hazırlanan takvimlere göre hareket etmektir. Bu konuda dünya müslümanları arasında devletler düzeyinde bir görüş birliğine varılıp, her yıl müslümanların lâhûtî bir atmosfere girmeye hazırlandıkları ramazan ayında onları tereddüte düşüren ve ibadet şevklerini kıran rü'yet-i hilâl tartışmasına bir son verilmesi günümüz müslümanlarının ortak dileğidir. Bu suretle, hiç değilse oruç ve bayram münasebetiyle bir birlik ve beraberlik içinde olunmuş, ideolojik söylemler için istismar edilen bir konu olmasının önüne geçilmiş, İslâm ülkelerinin anlamsız bir rekabet ve gruplaşma içine girmesi de önlenmiş olur.

Klasik dönem fakihleri de, rüyet-i hilâl tartışmasını kesmek maksadıyla, kamu otoritesinin (hâkim) bu konudaki kararını herkes için bağlayıcı kabul etmişlerdir. Ülkemizde, her yıl yaşanan anlamsız ve lüzumsuz tartışmalara son vermek için, bu alanda kamu otoritesi sayılan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın astronomik veriler esas alınarak kabul ve ilân ettiği takvime uyulması en doğrusudur. Bu suretle müslümanlar arasında gereksiz yere oluşturulan gerginlik ve soğukluk ortadan kalkacak ve bayramın bütün ülkede aynı günde yapılmış olması, birlik ve beraberlik ruhunun kuvvetlenmesine katkıda bulunacaktır. Bununla birlikte, astronomik hesapla tatmin olmayıp hilâlin gözle görülmesi gerektiğini düşünenler, meseleyi tabii mecraından saptırmamak ve fitneye sebep olmamak şartıyla sadece kendi nefislerinde gözle görmeyi esas alarak davranabilirler. Unutmamalı ki müslümanlar arasında fitneye sebep veya alet olmak büyük günahtır. Kur'an diliyle ifade etmek gerekirse, *"Fitne, savaştan (öldürmekten) bile kötüdür"* (el-Bakara 2/191, 217).

B) YÜKÜMLÜLÜK ŞARTLARI

Orucun yükümlülük şartları denince, bir kimsenin oruç ibadetiyle yükümlü (mükellef) sayılması, farz veya vâcip bir orucun bir kimsenin zimmetinde borç olarak sabit olması için aranan şartlar kastedilir. Fıkıh literatüründe bu şartlar, ‘orucun vücûb şartları" olarak da anılır. Oruç tutmamayı mu-

bah kılan mazeret halleri de, bu yükümlülük şartlarını açıklayan ilâve bilgilerdir.

a) Yükümlülük Şartları

Namaz mükellefiyeti için gerekli olan şartlar yani Müslümanlık, ergenlik (bulûğ) ve belli bir aklî olgunluk düzeyinde olmak (akıl), oruç için de gerekli ve geçerlidir.

Ergenlik yaşına gelmeyenler ibadetlerle yükümlü olmamakla birlikte, alıştırmak ve ısındırmak maksadıyla, aile büyükleri onlara ara ara namaz kılmalarını ve oruç tutmalarını söyleyebilir. Peygamberimiz, yedi yaşından on yaşına kadarki sürede çocuğun namaza alıştırılmasını önermiştir. Bedenî durumları dikkate alınmak şartıyla çocukların 8-9 yaşlarından itibaren oruca alıştırılmaları da uygundur.

Genel vücûb şartları yanında kişinin ayrıca oruç tutmaya güç yetirecek durumda olması ve yolcu olmaması da şarttır. Bu şartlar orucun edasının vâciplik şartları olarak da adlandırılır. Oruç bahsinin başında zikrettiğimiz âyetin belirttiğine göre, hasta ve yolcu olan kişiler isterlerse oruç tutmayabilirler. Fakat tutmadıkları oruçları normal duruma döndükten sonra kazâ ederler. Hasta için normal durum iyileşmek, yolcu için ise, yolculuğun bitmesidir (ikamet). Oruç tuttuğu takdirde kendisinin veya çocuğunun zarar görmesi muhtemel olan gebe veya emzikli kadınlar da oruç tutmayabilirler. Hatta zarar görme ihtimali kuvvetli ise tutmamaları gerekir. Durumları normale döndüğünde tutamadıkları oruçları kazâ ederler.

Yaşlılık sebebiyle oruç tutmaya artık gücü yetmeyenler, bunun yerine bir fakir doyumluğu olan fidye verirler.

b) Oruç Tutmamayı Mubah Kılan Mazeretler

Kur'an'da ve hadislerde, dinde insanlara zor gelecek hiçbir yükümlülüğün bulunmadığına sıklıkla işaret edildiğini, herhangi bir sıkıntı ve meşakkatin bulunduğu durumda da mükelleflere birtakım kolaylık ve ruhsatların tanınmış olduğunu biliyoruz. Bu genel ilkenin bir parçası olarak, bazı durumlarda farz olan ramazan orucunu tutmamaya da müsaade edilmiştir.

Ramazan orucunu tutmamayı mubah kılan mazeretler (özürler) genel hatlarıyla şunlardır:

1. Sefer. Namaz bölümünde belirtildiği üzere sefer (yolculuk) hali, genellikle, sıkıntı ve meşakkatli olduğu için yolcu olanlara birçok konuda ko-

laylıklar getirilmiştir. Yolcu olanlar için, namazın terkine değil, kısaltılmasına veya cemedilmesine ruhsat verildiği halde, namaza göre daha yorucu ve yıpratıcı olduğu için orucun terkedilmesine ruhsat verilmiştir (bk. el-Bakara 2/183-184). Bununla birlikte yolcu sayılan kimsenin, eğer gerçekten bir sıkıntı yoksa ve zarar da görmeyecekse oruç tutması daha faziletli görülmüştür.

Geceden niyetlendiği orucu tutarken, gündüzün yola çıkmak durumunda kalan kimse, Hanefîler'e göre, bu orucunu tamamlasa daha iyi olur; fakat bozması durumunda kefâret gerekmez. Şâfiî ve Hanbelîler ise, ramazan ayında Hz. Peygamber'in Mekke fethine çıktığında Kadîd denilen yere varıncaya kadar oruçlu olup orada orucunu bozduğuna dair rivayete dayanarak, geceden niyet edilmiş orucun bile sefer durumunda bozulabileceğini söylemişlerdir. Savaş durumu veya cephede uzun süre çatışma durumu da aynı şekilde bir mazerettir. Bu durumlarda kalan kişi, sağlığına ve görevine uygun düşen seçeneğe göre hareket etmelidir.

2. Hastalık. Hastalık da birtakım ruhsatların sebebi olan bir durumdur. Yüce Allah, bölüm başında zikredilen âyette hiçbir kayıt getirmeden hasta olanların, iyileştikleri bir vakitte oruç tutabileceklerini ifade etmiştir. Bu bakımdan oruç tuttuğu takdirde hastalığının artmasından veya uzamasından endişe eden, yahut böyle olmamakla birlikte oruç tutmakta zorlanacak olan kimseler oruç tutmayabilir veya başlamış bulundukları orucu bozabilirler. Oruç tuttuğu takdirde hasta olacağı tıbbın verilerine göre kuvvetle muhtemel olan kişinin de hasta hükmünde olduğu söylenmiştir.

3. Gebelik ve Çocuk Emzirmek. Gebe veya emzikli olan kadınlar, kendilerine yahut çocuklarına bir zarar gelmesinden korkmaları halinde oruç tutmayabilirler. Bunlar bir yönüyle hasta hükmünde oldukları gibi, onlara bu ruhsatı tanıyan hadisler de bulunmaktadır (Nesaî, “Sıyâm”, 50-51, 62; İbn Mâce, “Sıyâm”, 3).

4. Yaşlılık. Dinimiz oruç tutmaktan âciz olan yaşlı kimselerin oruç tutmasını istememiş, bunun yerine, tutamadıkları her gün için bir yoksulu doyuracak kadar fidye vermelerini öngörmüştür. Bölüm başında zikredilen âyette oruç tutmaya güç yetiremeyenlerin veya tutmaya çalıştıkları takdirde büyük bir sıkıntı çekecek olanların fidye vermeleri gerektiği ifade edilmektedir. İyileşme ümidi bulunmayan hastalar da bu hükümdedir. Ancak ramazanda oruç tutma gücüne sahip olmayıp da, daha sonra kazâ edebilecek durumda olanlar fidye vermeyip tutamadıkları oruçları kazâ ederler.

İyileşmeyen sürekli bir hastalık nedeniyle oruç fidyesi veren kimse daha sonra oruç tutmaya güç yetirecek olsa fidyenin hükmü kalmaz; oruç tutması ve önceki tutamadığı oruçları kazâ etmesi gerekir.

5. İleri Derecede Açlık ve Susuzluk. Oruçlu bir kimse açlıktan veya susuzluktan dolayı helâk olacağından, beden ve ruh sağlığının ciddi boyutta bozulacağından endişe ediyorsa veya böyle bir şeyin olması tecrübeye veya doktor raporuna göre kuvvetle muhtemel ise, orucunu bozması câiz olur. Hatta ölüm tehlikesi açıksa oruç tutması haram olur.

6. Zor ve Meşakkatli İşlerde Çalışmak. Esas itibariyle bir insanın ibadetlerini normal bir şekilde yapmasını engelleyecek zor ve ağır işlerde çalışması veya çalıştırılması doğru değildir. İnsanın ibadetini sağlıklı bir şekilde yapmakla geçimini temin ikilemi arasında bırakılması insan hakları açısından kesinlikle kabul edilebilir bir durum değildir. Böyle bir durumda bırakılan kişi, eğer toplum kendisine daha iyi iş imkânları sağlayamıyorsa, dolayısıyla işinden ayrıldığı takdirde geçim sıkıntısı çekmesi kesin veya kuvvetle muhtemel ise, bu durumda oruç tutmayabilir. Geçici bir süre ağır bir işte çalışmak durumunda kalan ise bu durumda oruç tuttuğu takdirde sağlığına bir zarar erişeceğinden endişe ediyorsa oruç tutmayabilir. Bunlar imkan bulurlarsa kaza ederler, değilse oruç yerine fidye verirler.

Kur'an'da oruç tutmamayı mubah kılan mazeretler olarak hastalık, yolculuk ve oruca güç yetirememeden söz edilmiştir (el-Bakara 2/184-185). Fakihler de oruç tutmama ruhsatını bu üç durumla sınırlı tutmayı tercih etmiş, bu üç durumun ortak özelliği meşakkat olsa bile, her meşakkat halinde oruç tutulmayabileceğini söylemekte mütereddit davranmışlardır. Bunun en başta gelen sebebi, mükelleflerin sübjektif ve değişken bir durum olan meşakkati belirlemede ölçüsüz veya mütesâhil davranıp olur olmaz bahanelerle orucu terketmesine yol açma, yani bu ruhsatı kötüye kullanma endişesidir. Bununla birlikte oruç ibadeti, netice itibariyle kul ile Allah arasında kalan bir yükümlülük ilişkisi olduğundan, mükelleflerin yukarıda sayılan mazeretler ışığında kişisel inisiyatiflerini kullanması, mazeretleri içlerine sinmediği sürece orucu terketmemesi, haklı ve geçerli bir mazeretlerinin bulunduğuna iyice kani olduklarında da anılan ruhsattan yararlanması isabetli bir tutum olur.

Sıralanan bu mazeretlerden biri sebebiyle oruç tutamayan kimse, oruca, oruçlulara ve ramazan ayına hürmeten, mümkün oldukça bunu belli etmemelidir.

Canına veya bir uzvuna yönelik bir tehdide mâruz kalan kimsenin nasıl davranacağına ilişkin olarak kimi âlimler, zorlama karşısında ramazan oru-

cunu bozmayıp zulmen öldürülen kimsenin günahkâr olmayacağını; tersine dinine bağlılığını gösterdiği için büyük bir sevap kazanmış olacağını söylemişlerse de ağırlık kazanan görüş bu durumda orucu bozmanın daha doğru olacağı yönündedir. Hatta tehdit altında kalan kişi, oruç için tanınan yolculuk, hastalık gibi bir mazerete sahip ise, zorlama karşısında orucunu bozmazsa günahkâr olur.

Düğün veya sünnet yemeği gibi bir ziyafete çağrılan kimsenin, genel olarak diğer davetlerde olduğu üzere bu davete icabet etmesi, dostluk bağlarının güçlendirilmesi veya ilişkilerin geliştirilmesi vb. amaçlara hizmet edeceği için teşvik edilmiştir. Nâfile oruç tuttuğu bir günde böyle bir ziyafete çağrılan kimse, sözü edilen olumlu amaçlara hizmet edeceğinden eminse, bu davete icâbet etmesinin yerinde bir davranış olacağı; fakat, yine de beklenmedik yararlara ve güzelliklere yol açabileceği mülâhazasıyla genel olarak bu tür davetlere icâbet edip orucunu bozmasında bir beis bulunmadığı ifade edilmiştir. Başlanmış olan nâfileyi tamamlamak gerektiği kuralı sebebiyle bozduğu bu orucu daha sonra kazâ eder.

C) GEÇERLİLİK ŞARTLARI

Orucun sahih (geçerli) olması için, oruç tutmaya niyet etmiş ve orucu bozacak şeylerden kaçınmış olmak şarttır. Esasen orucu bozacak şeylerden kaçınmak, teknik anlamda rükün olmakla birlikte, ibadetin sahih olması için kaçınılmaz bir şart olduğu için burada sıhhat şartı olarak ele alınmıştır. Kadınlar için ilâve şart ise, onların hayız veya nifas durumunda olmamalarıdır. Peygamberimiz'in hanımlarından gelen bütün rivayetler, onların aybaşı hallerinde namaz kılmadıkları ve oruç tutmadıkları yönündedir.

Daha önce namaz bahsinde ve bu bölümün başında da belirtildiği gibi hayız veya nifas halinde bulunan kadının oruç tutması haram olduğu gibi, tutacağı oruç da geçerli olmaz. Kadınlar bu durumları sebebiyle tutamadıkları oruçları daha sonra istedikleri bir zamanda kazâ edebilirler. Fakat şevval ayı içinde tutarlarsa hem borçlarından kurtulmuş, hem de Peygamberimiz'in şevvalde oruç tutmaya ilişkin tavsiyesine uymuş olurlar.

Cünüplük, hayız ve nifastan farklıdır. Çünkü; cünüplüğün gerçekleşmesi ihtiyarî olduğu gibi, gusletmek suretiyle cünüplükten temizlenmek de mümkündür. Bu bakımdan cünüplük oruca başlamaya engel görülmemiştir. Bununla birlikte mümkün olan en kısa zamanda cünüplükten temizlenmek gerekir.

a) Niyet

Diğer ibadetlerde olduğu gibi oruç ibadetinde de niyet şarttır. Şâfiîler ve bazı Mâlikîler niyeti rükün saymışlardır. Her ikisine göre de, niyet edilmediği takdirde sabahtan akşama kadar aç durmak oruç yerine geçmez. Bu bakımdan, ister farz veya vâcip, isterse nâfile olsun her tür oruçta niyet şarttır. Herhangi bir oruca kalben niyet etmek, hangi orucu tutacağını kalbinden geçirmek yeterlidir. Bu niyetin dil ile ifade edilmesi, onun teyit edilmesi ve perçinlenmesi anlamına geldiğinden mendup sayılmıştır.

aa) Niyetin Vakti. Her türlü oruç için mümkün oldukça, sabah vakti girmeden önce veya geceden niyet etmek en faziletli olanıdır. Çünkü bu suretle hem mezheplerin bu konudaki ihtilâflarının dışında kalınmış, hem de niyet ibadetin başlama vaktiyle aynı zamana getirilmiş olur. Nitekim niyetin hangi vakitte yapılacağı konusu mezhepler arasında ihtilâflı olduğu gibi, niyetin vakti açısından oruç türleri arasında da fark gözetilmektedir.

1. Hanefîler'e göre ramazan orucu, nâfile oruçlar ve vakti belirtilmiş adak (nezr-i muayyen) oruçlarının niyet etme vakti gün batımından başlayıp ertesi günün kuşluk vaktine hatta öğle namazı vaktinin girmesinden az önceki vakte kadar devam eder. Öğle vakti girdikten sonra artık hiçbir oruca niyet edilemez.

Zevalden önce nâfile oruca niyet etmenin câizliğini gösteren hadisler bulunmaktadır. Bunlardan birinde, Peygamberimiz'in bir gün Âişe vâlidemize öğle yemeği hazırlayıp hazırlamadığını sorduğu, Hz. Âişe'nin yiyecek bir şey olmadığını söylemesi üzerine Peygamberimiz'in o gün oruç tuttuğu rivayet edilir.

Mâlikîler'e göre niyetin geçerli olması için güneşin batmasından itibaren gecenin son kısmına kadar veya fecrin doğması ile birlikte yapılması gerekir. Çünkü sabahleyin, yani oruç ibadetinin başlama vaktinde niyet edilmeyince o günün oruçlu geçirilmeyeceği belirli hale gelmiş olur.

Şâfiîler'e göre ise ramazan orucu, kazâ orucu ve adak orucuna geceden niyetlenmek şarttır. Fakat nâfile oruca zevalden önceye kadar niyetlenmek câizdir.

2. Zimmette sübût bulmuş oruçlara ise en geç imsak vaktine kadar niyet edilmiş olması ve orucun belirlenmesi gerekir. Orucun zimmette sübût bulması, oruç borcunun kaçınılmaz bir şekilde kesinleşmiş, sabit hale gelmiş olması demektir. Meselâ başlanmış fakat bir sebeple tamamlanamamış nâfile orucun

kazâsı zimmette sabit olmuş, borçluğu kesinleşmiştir. Ramazan orucunun kazâsı da böyledir. Fakat ramazan orucunun kendisi henüz zimmette sabit borç sayılmaz; çünkü meselâ, kişinin ertesi gün yaşayıp yaşamayacağı belli değildir. Kişi ertesi günün herhangi bir vaktinde ölecek olsa, o günkü oruç zimmetine borç yazılmaz. Ancak daha önceki günlerde kazâya kalan ramazan orucu zimmetinde mevcuttur. Kefâret oruçları ile mutlak adak oruçları da zimmette sübût bulmuş borç kapsamına girmektedir. Bu çeşit oruçlara geceden veya en geç ikinci fecrin başlangıcında niyet etmek gerektiği gibi niyet ederken tutulan orucun mutlak nezir mi, bir orucun kazâsı mı olduğunu da belirtmek gerekir. Zimmette sabit olması kesinleşmiş oruçların ifa zamanı için dinde belirlenmiş muayyen bir zaman olmadığı için, mükellef bu oruçları kendi belirleyeceği bir zamanda tutabilir. Öyle olunca da, hangi orucu tutacağını belirlemesi şarttır. Şayet bir kazâ orucuna ikinci fecrin doğmasından sonra niyet edilse, bununla kazâ geçerli olmayacağı için, oruç nâfileye dönüşür.

bb) Niyetin Şekli. Ramazan, belirli adak veya herhangi bir nâfile oruç için mutlak niyet yeterlidir. Meselâ; "yarın oruç tutmaya" veya "yarınki günün orucunu tutmaya" niyet edilse, ertesi gün ramazan ise, bu niyet ramazan orucuna niyet yerine geçer; ertesi gün, daha önce oruç tutmak için vaktini tayin etmiş olduğu gün ise bu defa adak orucuna niyet etmiş olur. Hatta ramazan günleri ramazan orucu için ve oruç tutulması adanan gün, adak orucu için belirli hale geldiği için, kişi bugünlerin öncesinde niyet ederken "Yarın nâfile oruç tutmaya niyet ettim" dese bile, tutacağı oruç nâfile oruç değil, vakti belirli olan oruç yerine geçer. Çünkü orucun ifa edilmesi için belirlenen vakit içinde yine aynı cinsten ikinci bir ibadet yapılamayacağından, yani oruç dar zamanlı bir vâcip olup vakit de bunun miyarı olduğundan, niyet asıl yapılması gereken ibadete râci olur. Bununla birlikte bunlar için geceleyin niyet edilmesi ve ne orucu olduğunun belirlemesi (tayin) daha faziletlidir. Meselâ "Yarınki ramazan orucunu tutmaya niyet ettim" demekle belirleme yapılmış olunur.

Fakihlerin çoğunluğuna göre ramazanın her günü için ayrı ayrı niyet edilmesi şarttır. Çünkü her bir günün orucu kendi başına bir ibadet olup, öteki günlerde tutulan veya tutulacak olan oruçla ilişkisi yoktur; dolayısıyla bir günün orucu bozulduğu zaman sadece o günün orucu bozulmuş olur, öteki günlerin orucu bundan etkilenmez.

Mâlikîler'e göre ise, ara vermeksizin peş peşe tutulması gereken oruçlarda en başta yapılacak tek niyet yeterlidir. Zıhâr, katl kefâreti ve ramazan orucunun kefâretinde olduğu gibi ramazan orucunda da tek niyet yeterlidir. Ancak bu oruçlara yolculuk, hastalık, hayız ve nifas gibi zorunlu sebeplerle ara verilecek

olursa, engel kalktıktan sonra yeniden niyet gereklidir. Tek bir niyetin yeterli olduğu oruçlarda her gece niyetlenmek ise menduptur. Mâlikîler'in bu konudaki gerekçesi ilgili âyette geçen "Sizden her kim ramazan ayına yetişirse onu oruçlu geçirsin" ifadesidir. Ay, tek bir zamana verilen isimdir, dolayısıyla ay süresince oruç tutmak bütün bir ibadet hükmünde olup namaz ve hacca benzer, tek bir niyet ile eda edilebilir.

cc) Niyetle İlgili Bazı Ayrıntılar. Oruca niyetin vaktiyle ve şekliyle ilgili ayrıntı sayılabilecek bazı bilgiler de bu ibadetin geçerliliğini yakından ilgilendirir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

1. İçinde bulunulan gün, güneş batmadan önce ertesi günün orucuna niyet edilemez.

2. Güneş battıktan sonra herhangi bir oruca niyet edilmesi halinde, ikinci fecre kadar yeme, içme ve cinsel ilişkide bulunmak niyete ve oruca zarar vermez. Çünkü bu niyet ikinci fecirden itibaren başlayacak olan oruç ibadeti için yapılmıştır. Nitekim bu şekilde niyet eden kimse, herhangi bir sebeple, ikinci fecrin doğmasına kadar, bu niyetini geri alabilir.

3. Oruç tutup tutmayacağında tereddüt olması durumunda veya niyetin bir şarta bağlanması durumunda niyet gerçekleşmiş olmaz. Niyet, kesin azim ve karar demektir.

4. Ramazanda, ramazan orucundan başka oruç tutulamayacağı için, hangi oruca niyet edilirse edilsin ramazan orucu yerine geçer. Fakat, daha önceden oruç tutmayı adadığı belirli günde, başka vâcip bir oruca (meselâ; kefâret orucuna veya bir ramazan orucunun kazâsına) niyet ederek oruç tutacak olsa, ağırlık kazanan görüşe göre bu oruç, niyetlendiği vâcip oruç yerine geçer, belirli adak orucunu kazâ etmesi gerekir.

5. Hem kefârete hem de nâfileye niyet edilerek tutulan oruç, kefâret orucu yerine geçer; fakat hem kazâya hem de yemin kefâretine niyet edilerek tutulan oruç, her ikisi de vâciplik açısından eşdeğer olduğu için, hiçbirinin yerine geçmez, nâfile olur.

Sahura kalkıp yeme ve içme de niyet yerine geçer.

6. Tutulamamış ramazan oruçlarını kazâ ederken, bir belirleme yapmaksızın, “kazâsı gereken oruca” diye niyet edebileceği gibi, belirleme yaparak da niyet edebilir. Üzerinde çok sayıda kazâ borcu varsa "kazâsı gerekli ilk oruca" diyerek niyet edilebilir.

b) Orucu Bozan Şeylerden Kaçınmak

Orucun temel unsuru ve anlamı, yeme, içme ve cinsel ilişki zevklerinden uzak durmak, nefsi bunlardan mahrum bırakmak olduğu için, bu anlama gelecek davranışlar orucun bozulmasına sebep olur. Yemek ve içmek, yenilip içilmesi mûtat olan her şeyi içine alır. Sigara, nargile gibi keyif veren tütün kökenli dumanlı maddeler ile tiryakilik gereği alınan tüm maddeler oruç yasakları kapsamına girdiği gibi her ne sebeple olursa olsun, ağızdan alınan ilâcın da bu kapsamda yer aldığında tereddüt yoktur. Bununla birlikte, tedavi maksadıyla iğne yaptırmanın hükmü tartışmalı olup, iğnenin orucun bozulmasına etkisi konusu aşağıda açıklanacaktır.

Orucu nelerin bozacağı sorusuna verilecek ilk cevap "yeme, içme, cinsel ilişkide bulunma ve bu kapsamda değerlendirilebilecek şeyler" olacaktır. Bu ölçü, açık ve anlaşılabilir olmakla birlikte, orucun anlamına aykırı davranış sayılıp sayılmayacağında tereddüt edilen bazı durumlar bulunması sebebiyle, eskiden beri fakihler, nelerin bu kapsama gireceğini tek tek saymaya çalışmışlar, bu arada gerçekleşmesi düşünülemeyecek nâdir bazı durumların hükümlerini dahi belirleme durumunda kalmışlardır. İlmihal kitaplarında çoğu zaman tebessümle karşılanan birçok ihtimalin veya anormal durumun gündeme alınıp orucu bozup bozmadığının tartışmaya açılması da bu sebep ve gayretten kaynaklanmaktadır. Özel durumlar ve muhtemel seçenekler yan yana getirildiğinde de, zaman zaman orucun bozulmasını gerektiren aslî durumun göz ardı edildiği, bu konudaki ölçü-kuralın geri plana itildiği olmuştur. Biz esasen zikrettiğimiz ölçüye vurgu yapmakla beraber, haklı tereddüt oluşturabilecek birkaç hususa "Orucun Yasakları" başlığı altında değineceğiz.

D) ORUÇLU İÇİN MÜSTEHAP OLAN ŞEYLER

Orucun geçerliliği ile doğrudan ilgili olmamakla birlikte, oruç tutmayı biraz daha kolaylaştırmak üzere Peygamberimiz'in bazı tavsiyeleri olmuştur. Bunların başında sahur yapmak gelir. Sahur, ikinci fecirden az önceki vakit olan seher vaktinde yenilen yemek demektir. Sahura kalkmakla hem bir şeyler yenilerek oruç için enerji toplanmış, hem de bir sünnet yerine getirilmiş, seher vaktinin feyiz ve faziletinden yararlanılmış olur. Bu bakımdan bir yudum su ile de olsa sahur yapmak ve sahur yemeğini mümkün olduğunca, gecenin son vaktine denk getirmeye çalışmak uygun olur. Peygamberimiz'in sahura kalkmayı teşvik ve tavsiye eden birçok hadisi bulunmaktadır: *"Oruç*

tutmak isteyen sahurda bir şeyler yesin" (*Müsned*, III, 367, 379), *"Sahura kalkın, çünkü sahur yemeğinde bereket vardır"* (Buhârî, "Savm", 20; Müslim, "Sıyâm", 45), *"Sahur yemeği ile gündüz tutacağınız oruca; ve öğle üzeri uykusuyla da (kaylûle) teheccüt namazına kuvvet kazanın"* (İbn Mâce, "Sıyâm", 22).

Peygamberimiz, sahuru mümkün olan son vakte denk getirmeyi teşvik ettiği gibi iftarın da vakit girer girmez yapılmasını teşvik etmiştir. Bu iki teşvikten çıkarılabilecek anlam, ibadetin mümkün olduğunca kolay hale getirilmesidir. İftar vakti girdiğinde yemeğe oturmadan namaz kılınmak isteniyorsa yine de biraz su veya bir hurma ile orucu açıp, ondan sonra namaz kılmak yerinde olur.

Oruç açılırken dua edilmesi sünnettir. Herkes içinden geldiği gibi zikrini, şükrünü ve yakarışını ifade edebilir. Örnek olması bakımından öteden beri yaygın olarak yapılan bir duayı buraya alalım:

"**Allahım! Senin rızanı kazanmak için oruç tuttum, senin verdiğin rızıkla orucumu açtım. Sana inanıp güvendim. Ey lutuf ve ikramı geniş olan Rabbim! Beni bağışla.**"

Varlıklı kimselerin, özellikle durumu iyi olmayan kimselere iftar yemeği yedirmesi güzel ve sevaplı bir davranıştır. Peygamberimiz, *"Oruçluya iftar ettiren kimse, oruçlunun sevabında bir eksilme olmaksızın, oruçlunun alacağı kadar sevap alır"* (Tirmizî, "Savm", 42, İbn Mâce, "Sıyâm", 45) buyurmuştur. İftar yemeklerini, zenginler arasında bir lüks ve gösteriş yarışı haline getirmekten kaçınmak gerekir. Yine varlıklı kimselerin, her zamankinden daha fazla olarak, ramazanda ihtiyaç sahiplerine yardımda bulunması beklenir. Varlıklı kimselerin bulunduğu bir bölgede akşam ne ile iftar edeceğini düşünen insanların kalmamış olması gerekir. Bu hem Müslümanlığın yüksek bir amacı hem de oruç ibadetinin verdiği kalp inceliğinin bir gereğidir. Aksi bir durum elbette ki varlıklı kimselerin vicdanını rahatsız edecektir.

Sabah namazının vaktini geçirmemek kaydıyla cünüp sabahlamak câiz ise de ibadete başlarken temiz olmak düşüncesiyle daha önce gusletmek uygundur. Hayız ve nifastan temizlenen kadınlar için de aynı durum geçerlidir. Bununla birlikte cünüp olarak sabahlayan kimsenin gerekli dikkati göstermek şartıyla, banyo yapması câizdir. Âişe vâlidemizin bildirdiğine göre Peygamberimiz, bazı kereler cünüp olarak sabah namazı vaktine girmiştir.

Oruç, kişinin Rabbiyle gönül bağını güçlendiren, ona mânevî ve derunî bir haz tattıran, irade eğitimine ve kalp inceliğine yol açan ibadetlerden ol-

duğu için oruç tutan kişi zaten dilini kötü, çirkin, başkalarını rencide edecek boş ve gereksiz sözlerden koruyacaktır. Oruç bu tesiri tam meydana getiremiyorsa, oruç tutan kimsenin bu sonucu ve etkiyi elde etmek için çalışması, oruçlu iken söz ve davranışlarına daha çok dikkat etmesi gerekir. Hele insanların birbirleri hakkında kötü kanaate sevkedecek ve ilişkilerini bozacak dedikodu ve söz taşıma gibi dinimizce hiçbir zaman hoş görülmeyen davranışlar, orucun mânevî haline taban tabana zıt şeylerdir. Peygamberimiz orucun bu yönünü anlatmak üzere *"Yalan konuşmayı bırakmayan, yanlış davranışlardan kaçınmayan kimsenin kendini aç ve susuz bırakmasına Allah'ın ihtiyacı yoktur"* (Buhârî, “Savm”, 8) buyurmuştur. Aslolan ibadeti amacına uygun yapmak, ibadetin zevkini tatmaktır. İbadetlerin hakkı verilmeye çalışıldığı takdirde bunun önce kişinin kalp ve vicdanındaki olumlu etkileri, sonra da toplumdaki olumlu sonuçları çok belirgin bir şekilde ortaya çıkacaktır. Peygamberimiz bu noktaya işaretle *"Hiçbiriniz oruçlu iken kötü laf söylemesin; bağırıp çağırmasın, hatta kendisine ağır sözler söyleyen (küfreden) birine dahi sadece 'Ben oruçluyum' demekle yetinsin"* (Buhârî, “Savm”, 2; Müslim, “Sıyâm”, 160) buyurmuştur.

Ramazanın mânevî atmosferini daha iyi hissedebilmek için Kur'an okumak, eksikliğini hissettiği bilgileri öğrenmeye çalışmak yerinde olur. Ayrıca, her ramazanda mutlaka Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe anlamı, mukabele okur gibi bir defa okunmalı, genel hatlarıyla Kur'ân-ı Kerîm'in içeriği hakkında bilgi sahibi olunmalı, daha derin ve detaylı bilgiye ihtiyaç hissedilen konularda, o alanda yazılmış eserlere veya bizzat ehliyetli hocalara başvurulmalıdır.

E) İTİKÂF

Fıkıh terimi olarak **itikâf**, bir mescidde ibadet niyetiyle ve belirli kurallara uyarak inzivaya çekilmek demektir. Hadis kaynakları Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretten sonra her yıl ramazanın son on gününde itikâfa çekildiğini, hanımlarının da genelde Resûl-i Ekrem'le birlikte itikâf yaptığını nakleder (Buhârî, “İ‘tikâf”, 3; Müslim, “Hayz”, 6; Tirmizî, “Savm”, 80). Peygamberimiz’in ramazanın son on gününde daha fazla ibadet ettiği bilinmektedir. Âişe vâlidemizin belirttiğine göre Resûl-i Ekrem ramazanın son on gününe girildiğinde bütün geceyi ihya eder; ailesini uyandırır ve kadınlardan ayrı kalırdı.

Hz. Peygamber'in bu tatbikatından hareketle âlimler, oruçlunun özellikle ramazanın son on gününde itikâfa girmesini müstehap kabul etmişlerdir. Hatta Hanefîler, Hz. Peygamber'in bunu devamlı yapmış olmasından hareketle itikâfı kifâî nitelikte müekked sünnet saymıştır. İtikâf bir ibadet nevi

olduğundan itikâfa girenin mükellef olması, itikâfa bir mescidde girmesi ve niyet etmesi gerekli görülür. Kadınlar evlerinin bir odasında itikâfa girerler.

İtikâfa girmek nefsi yasaklardan korumada daha etkili bir yöntem olduğu gibi, ramazanın son on gününde olması tahmin edilen Kadir gecesine rastlama imkânı ve umudunu da arttırır. İtikâf, insanı dünyevî meşgalelerden uzaklaştırıp daha fazla ibadete vesile olması yanında, genel anlamda hayatın anlamı üzerinde tefekkür etme imkânı da sağlar. İnsanların zaman zaman böyle derin tefekküre ihtiyacı vardır. İtikâf bu tefekkürü gerçekleştirmek için bir fırsat olarak kullanılabilir.

İtikâf yapmak isteyen kişi, itikâf niyetiyle mescid veya mescid hükmündeki bir yerde kalmaya başlayarak itikâfa girmiş olur. Vaktini namaz, Kur'ân tilâveti, dua, zikir ve tefekkür gibi ibadet ve taatlerle veya dinî bilgi ve kültürünü artıracak sohbet ve okumalarla değerlendirir. Doğal ihtiyaçlarını gidermek için mescidi meşgul etmeyecek ve kirletmeyecek şeyleri mescide getirebilir. Mescidde yer, içer ve orada istirahat eder. Mescidin içinde giderilmesi mümkün olmayan zarurî ve doğal ihtiyaçları için dışarı çıkabilir. Ancak ihtiyacını giderdikten sonra hemen itikâf mahalline geri döner.

Nafile itikâflar dışarıya çıkmakla bozulmaz. Ancak vacip itikâflar, zorunlu ihtiyaçlar dışında itikâf mahallinin terk edilmesiyle bozulur. Tercih edilen görüşe göre, itikâfın asgarî süresi için bir sınır konmamıştır. Bu bakımdan bir mescidi ziyaret eden kişi, bu ziyaret süresinde bile itikâfa niyet edebilir.

V) ORUCUN YASAKLARI

Orucun yasakları, doğrudan söylenirse yemek, içmek ve cinsel ilişkide bulunmaktır; tersinden söylenirse orucun yasakları, orucun bozulmasına sebep olan şeylerdir. Bölüm başında da belirttiğimiz gibi oruç, yeme, içme ve cinsel ilişkiden kaçınmaktır. Dolayısıyla bu üç hususa dikkat edildiği takdirde oruç tutulmuş olur. Bununla birlikte bazı davranışların, sayılan bu üç şeyin kapsamına girip girmediği konusunda gerekli veya gereksiz tereddütler oluşabilmektedir. Yine orucun bozulmasına yol açmamakla birlikte, orucun genel havasına, anlam ve gayesine yakışmayan şeyler konusunda da dikkatli olmak gerektiği için burada günlük hayatta karşılaşılabilecek bazı durumlara kısaca işaret etmek istiyoruz.

A) ORUCUN MEKRUHLARI

Öteden beri fıkıh ve ilmihal kitaplarında mekruh olarak nitelendirilen şeylerin bir kısmı, orucun anlam ve gayesine yakışmayan şeyler, bir kısmı da biraz ileri gidildiği takdirde orucun bozulmasına sebep olabilecek şeylerdir. Meselâ bir şeyi tatmak ve çiğnemek mekruhtur; çünkü ağza alınan bir şeyin yutulma tehlikesi bulunmaktadır. Fakihler yine aynı gerekçeyle, bir insanın eşiyle öpüşmesini, ona sarılmasını mekruh saymışlardır. Çünkü bu davranış, orucu bozacak bir fiili işlemeye götürebilir. Esasen bir insanın eşiyle öpüşmesi oruca zarar vermez. Nitekim Âişe vâlidemiz, Peygamberimiz'in oruçlu iken hanımlarıyla elleşip şakalaştığını ve öpüştüğünü anlatmıştır (İbn Mâce, "Sıyâm", 19; *Muvatta*, "Sıyâm", 13).

Aşırı titizlikleri gereği misvak kullanmayı dahi mekruh sayanlar bulunmakla birlikte, âlimlerin çoğunluğu bunu mekruh görmemişlerdir. Günümüzde yaygın olduğu şekliyle ağız ve diş temizliğinin diş fırçası ve diş macunu kullanılarak yapılması da oruca zarar vermez; üstelik aksatılmaması gereken yerinde bir davranış da olur. Ağız ve diş temizliğini gündüz yapmamayı tercih edenler, bunu mutlaka sahurdan sonra yapmış olmalıdır. Oruçlunun normal temizlik için veya cünüplükten temizlenmek için yıkanması mekruh olmamakla birlikte, serinlemek maksadıyla yıkanması oruç esprisine aykırılık gerekçesiyle mekruh sayılmıştır. Oruçlunun güzel koku sürünmesi veya güzel kokan bir şeyi özel olarak koklaması da mekruh sayılmaz.

Ayrıca, esasen orucu bozmamakla birlikte, oruçlunun direncinin kırılmasına ve güçsüz düşmesine yol açan, kan aldırmak vb. şeyler mekruhtur. Konunun başında sahurun geciktirilmesi ve iftarın vakit girer girmez yapılmasının anlamına ilişkin olarak söylediğimiz hususlar burada da geçerlidir.

B) ORUCU BOZAN ŞEYLER

Yemek, içmek ve cinsel ilişkide bulunmak orucu bozan şeylerdir. Bunların hangi durumda sadece kazâ, hangi durumda kazâ ile birlikte kefâreti gerektirdiğini görelim.

a) Kazâ ve Kefâreti Gerektiren Durumlar

Orucu bozup hem kazâ hem de kefâreti gerektiren durumların başında ramazan günü oruçlu iken yapılan cinsel ilişki gelmektedir. Zaten Peygamberimiz oruç kefâreti hükmünü, o zaman vuku bulan böyle bir cinsel ilişki olayı üzerine vermiştir. Oruç kefâreti konusunda eldeki tek örnek ve delil de budur. Bu bakımdan bütün fıkıh mezhepleri, ramazan günü oruçlu iken bilerek ve isteyerek normal

cinsel ilişkide bulunmanın, hem kazâ ve hem de kefâreti gerektireceği konusunda görüş birliği etmişlerdir. Bir şey yiyip içmenin kefâreti gerektirip gerektirmediği konusu ise mezhepler arasında tartışmalıdır. Hanefîler, bilerek ve isteyerek bir gıda veya gıda özelliği taşıyan her türlü maddeyi almayı da bu hükme kıyas ederek, bu durumda da hem kazâ hem de kefâret gerekeceğini söylemişlerdir.

Peygamberimiz zamanında cereyan eden ve oruç kefâretinin gerekçesi olan olay şudur:

Bir adam "Mahvoldum" diyerek Peygamberimiz'e gelmiş ve ramazanın gündüzünde eşiyle cinsel ilişkide bulunduğunu söylemiş, bunun üzerine Peygamberimiz;

- Köle âzat etme imkânın var mı?
- Hayır, yok.
- Peş peşe iki ay oruç tutabilir misin?
- Hayır. Bu iş de zaten sabredemediğim için başıma geldi.
- Altmış fakiri doyuracak malî imkânın var mı ?
- Hayır.

Bu sırada Peygamberimiz'e bir sepet hurma getirildi. Peygamber bu hurmayı adama vererek yoksullara dağıtmasını söyledi. Adam "Bizden daha muhtaç kimse mi var?" deyince Peygamberimiz gülümseyerek *"Al git, bunları ailene yedir"* diyerek adamı gönderdi (Buhârî, "Savm", 30; Müslim, "Sıyâm", 81; Ebû Dâvûd, "Savm", 37).

Bilerek ve isteyerek kaçınılması gereken üç şey (yeme, içme, cinsel birleşme) dışında bir sebeple orucun bozulması durumunda kefâret gerekmeyip sadece kazâ gerekir.

b) Sadece Kazâyı Gerektiren Durumlar

Oruç yasaklarının başında yeme ve içme geldiğini, oruçlunun kasten yiyip içmesinin kazâ ve kefâreti gerektirdiğini biliyoruz. Buna ilâve olarak Hanefî fakihleri, beslenme amacı ve anlamı taşımayan ve esasen yenilip içilmesi mûtat (normal, alışılmış) olmadığı gibi insan tabiatının meyletmediği şeylerin yenilip içilmesi durumunda da orucun bozulacağını, fakat bunun kefâreti gerektirmeyeceğini söylemişlerdir. Çiğ pirinç, çiğ hamur, un, ham meyve yemek veya fındık, badem ve cevizi kabuğuyla yutmak böyledir. Bunlar yiyecek maddesi olmakla birlikte, bunların bu şekilde yenilmesi normal değildir ve hem de bunlar bu halleriyle insanın iştah duyacağı ve yemek isteyeceği şeyler değildir. Fakihler, şehvetin normal cinsel birleşme dışında tatmin edilmesinin de aynı kapsamda değerlendirileceğini belirtmişlerdir.

Fakihler ağza giren yağmur, kar veya doluyu isteyerek yutmayı, su içme kapsamında değerlendirerek orucu bozacağını; fakat, kişinin kastı olmaksızın boğaza inen yağmur, kar ve dolunun orucu bozmayacağını söylemişlerdir.

Kusma, kasten yapılmadığı durumlarda orucu bozmaz. Kasten yapıldığında ise, sadece ağız dolusu olması halinde bozar.

Baştan beri ortaya koymaya çalışılan oruç tutma esprisi ve orucun anlam ve amacıyla pek bağdaşmayan muhtemel bütün davranışları ve olayları tek tek sıralamak mümkün olmadığı için bu konuda şöyle bir açıklama getirmek doğru olur: Orucun anlamı, Allah rızâsı için, gerek beslenme gerekse tat ve keyif alma kasıt ve arzusu içeren yiyip içme ve cinsel ilişkiden uzak durmak, özetle nefsi iştah ve şehvet duyduğu şeylerden mahrum etmektir. Bu yasağın ihlâli sayılan her davranış orucun mâna ve gayesine aykırıdır. Yeme, içme ve cinsel ilişki sayılan her davranış orucu bozar, kazâ edilmesini gerektirir. Kasıtlı olarak yapılırsa hem kazâ hem kefâret gerekir.

Bayılma ve delirmenin orucu bozan şeylerden sayılması, esasen oruç yasaklarının ihlâli ile ilgili olmayıp, bütün mükellefiyetlerde ön şart olan bilinçlilik halinin geçici veya sürekli olarak yitirilmesi ile ilgilidir. Bu halin kapladığı günlerin kazâ edilmesinin istenmeyişi de aynı sebebe bağlıdır.

Unutarak bir şey yemek ve içmekle oruç bozulmaz. Peygamberimiz oruçlu olduğunu unutarak yiyip içenlerin oruca devam etmelerini, onları Allah'ın yedirip içirdiğini söylemiştir (Buhârî, "Savm", 26; Müslim, "Sıyâm", 17). Fakat yanlışlıkla (hata) yiyip içmek bundan farklı olup Hanefîler'e göre orucu bozar. Meselâ; bir kimse oruçlu olduğunun farkında olduğu halde kasıtsız olarak yanlışlıkla bir şey yese veya içse, diyelim ki abdest alırken ağzına aldığı sudan yutsa veya denizde yüzerken su yutsa orucu bozulur ve kazâ lâzım gelir.

Şâfiîler orucu bozma kastı bulunmadığı için yanlışlıkla bir şey yiyip içmenin orucu bozmayacağını söylerken, Mâlikîler orucun anlamının (imsak) ortadan kalkmış olduğu gerekçesiyle, ister unutma isterse yanlışlık sonucu olsun, bir şey yiyip içmekle orucun bozulacağını söylemişlerdir.

Sabah vaktinin girip girmediği konusunda şüphesi bulunan kimse yiyip içmeye devam ederken o esnada ikinci fecrin doğmuş olduğu ortaya çıksa oruç bozulur ve kazâ etmesi gerekir, kefâret gerekmez. Aynı şekilde güneşin battığını zannederek iftar ederken güneşin henüz batmadığı anlaşılsa yine kazâ gerekir. Hanefî mezhebinde ağırlıklı görüş böyledir. Ancak, bu durumda kefaretin gerekeceğini söyleyenler de vardır. Zira kişi, her iki durumda da zannı ile hareket etmiş ve yanıldığı ortaya çıkmış ise de zanların

kuvvet derecesi aynı değildir. Birinci durumdaki zan güçlüdür; çünkü aslolan gecenin devam ediyor olmasıdır. İkinci durumdaki zan ise, bunun tersine zayıftır; çünkü aslolan gündüzün devam ediyor olmasıdır. Bu bakımdan güneşin batıp batmadığından şüphe eden kimse hemen iftar etmemeli, durumun netleşmesini beklemelidir. İmsak ve iftar vakitlerini gösteren bir takvim ve saatin bulunmadığı durumlarda kişi, kendi bilgi ve tecrübesiyle ictihad ederek ona göre davranır.

Unutarak yiyip içtikten sonra orucunun bozulmuş olduğu zannıyla veya gece niyetlenemeyip gündüz niyetlendikten sonra, gündüz yapılan bu niyetin niyet sayılmayacağı zannıyla günün geri kalan kısmında bilerek bir şey yiyip içmek veya cinsel ilişkide bulunmak orucu bozar.

Orucu bozacak fakat kefâreti de gerektirmeyecek bir davranıştan sonra, kişinin yiyip içmeye başlaması halinde, kural olarak kefâretin gerekmeyeceği belirtilmişse de, burada aslolan kişinin oruç tutma veya bozma konusundaki gerçek niyetidir. Amellerin niyetlere göre olduğu şeklindeki genel dinî ilkenin anlamı da budur.

Bir şey yiyor veya içiyorken imsak vaktinin girdiğini anlayan kimse derhal yemeyi ve içmeyi bırakmalıdır. Bile bile yemeye veya içmeye devam etmesi halinde Hanefî imamlara göre bu kişiye kefâret gerekir.

c) İlâç Kullanmanın ve İğne Yaptırmanın Hükmü

Ağızdan alınacak hap, şurup ve pastil gibi şeylerin orucu bozacağında görüş birliği bulunmaktadır. Çünkü bunlar doğrudan mideye inmekte, esasen tedavi amaçlı olsa bile dolaylı olarak beslenme niteliği de taşımaktadır.

Göze, burun veya kulağa damlatılan ilâcın orucu bozup bozmayacağı konusu ise tartışmalıdır. Kimi âlimler, göze damlatılan ilâcın orucu bozmayacağı, kulak ve burna damlatılanın bozacağı görüşünde ise de, bunlardan burun içinin yemek borusuyla ve mideyle doğrudan bağlantısının bulunduğu, gözün dolaylı olarak boğaza açıldığı, kulağın ise mideyle böyle bir bağlantısının bulunmadığı düşünülürse, bunlardan sadece buruna konan ilâçlar hakkında ihtiyatlı olmak gerektiği sonucu çıkar. Böyle olunca, burna enfiye çekmek, boğaza inecek şekilde bol miktarda su çekmek gibi davranışlar orucu bozar. Bu organlara konan ve tamamen tedavi amaçlı ilâç ve damlalar ise orucu bozmaz. Çünkü bu son sayılan davranışın yeme ve içme, yani beslenme ve oruca karşı direnç kazanma faaliyeti sayılması isabetli olmaz.

İğne yaptırma meselesine gelince: Deri altına veya adaleye zerkedilen veya damardan yapılan iğnenin orucu bozup bozmayacağı konusu, ilk fa-

kihlerin, yaralayıp vücuda giren bıçak vb. katı cisimler ile derin yara üzerine sürülen merhemin orucu bozup bozmayacağına ilişkin tartışmalarına göre belirlenmeye çalışılmıştır. Şöyle ki;

a) Ebû Hanîfe'nin "derin yara üzerine sürülen ve karın veya beyne ulaşan ilâcın/merhemin orucu bozacağı" yönündeki görüşünü alanlar, iğneyle vücuda bir şey zerkedilmesi durumunda orucun bozulacağını ileri sürmüşlerdir. Bu görüşte hareket noktası, tabii yollar dışından da olsa vücuda bir şeyin girmiş olmasının orucu bozacağı fikridir. İğne veya damar yoluyla alınan ilâç, serum veya aşı vücudun içine akıtılmış olmakta ve bütün vücuda yayılmaktadır. Beslenme sayılıp sayılmayacağı tartışılsa bile, bunların vücudu güçlendirdiği ortadadır. Bu şekilde alınan ilâç, gerek ağızdan alınsın gerekse iğneyle zerkedilmiş olsun, hiçbir şekilde kefâret gerektirmese de orucu bozar ve kazâyı gerektirir. İlâç almak veya iğne yaptırmak durumunda olan kimselerin ya o gün oruç tutmamaları ya da ilâç almayı ve iğne yaptırmayı sahur ve iftar vakitlerine almaları gerekir.

b) Buna mukabil Ebû Yûsuf ve Muhammed'in "derin yara üzerine sürülen merhemin orucu bozmayacağı" yönündeki görüşünü esas alanlar ise iğneyle vücuda bir ilâcın zerkedilmesi durumunda orucun bozulmayacağını söylemişlerdir. Ebû Yûsuf ve Muhammed, oruca "normal yollardan vücuda bir şey almaktan kaçınmak" şeklinde bir anlam yükledikleri için yaraya sürülen merhemin, karna veya beyne ulaşmış olmasının bir önemi olmayacağını, dolayısıyla bu durumda orucun bozulmayacağını söylemişlerdir. Eskiden fetvahâne ve daha sonra 1948 yılında Ezher Üniversitesi Fetva Komisyonu tabii delikler dışından vücuda giren bir şeyin orucu bozmayacağı yönünde fetva vermiştir. Çünkü bu tedavi yönteminin, ağız yoluyla ilâcın yutulmasına benzemediği açıktır. Bu noktadan hareketle, astım ve nefes darlığı sebebiyle ağıza sıkılan spreyin zerrecikler halinde içeri gittiği doğru olsa bile bunların akciğerden öteye geçmediği ve mideye ulaşmadığı, gıda ve susuzluk giderme özelliği de taşımadıkları; bu sebeple bunların da orucu bozmayacağı ileri sürülmüştür. Ayrıca belli hastalıklara karşı korunmak maksadıyla yapılan aşıların hükmünde de tartışma bulunmakla birlikte, bu tür aşılarla vücuda mikrop verilerek bağışıklık kazandırmaya çalışıldığı, dolayısıyla bunların beslenme amaçlı olmadığı söylenerek oruca zarar vermeyeceği görüşü ağırlık kazanmıştır.

Hangi görüş alınırsa alınsın, burada inisiyatif, tercih, karar ve tabii ki sorumluluk mükellefe ait olacaktır. Söz konusu olan şey bir ibadettir ve Allah rızâsı için yapılmaktadır. Bu bakımdan, oruç tutan bu şuurdaki insanların gerekmediği halde, hiç açlık, susuzluk ve sıkıntı hissetmeden oruç tutmak için

bu yola tevessül edeceklerini düşünmek son derece anlamsızdır. Çünkü aklı olan herkes gayet iyi bilir ki içeriği boşaltılmış ve anlamı yozlaştırılmış ve göstermelik hale getirilmiş bir ibadetin hiçbir faydası olmadığı gibi, böyle yapan kişi sonuçta sadece kendi kendisini kandırmış olacaktır. Esasen dinimiz hasta olan veya tedavi sürecinde olan kişilerin oruç tutmamasına ruhsat vermektedir. Bu bakımdan ilâç kullanmak veya iğne yaptırmak durumunda olan kimseler, hem iyi bir tedavi görüp sağlığına kavuşmak, hem de ibadetlerini ileride huzûr-ı kalp ile ve içe sinerek yapabilmek gayesiyle tedavileri tamamlanıncaya kadar oruç tutmayabilirler. Bu tamamıyla kendilerinin karar vereceği bir konudur. Bununla birlikte bu kimseler, ramazan ayında herkesle birlikte oruca devam etmeyi arzu ediyor ve bu ibadet ayının mânevî havasından kopmak istemiyorlarsa, oruç için başka bir engelleri de yoksa, ikinci grup fakihlere ait olan ve ağırlıklı bulunan fetvayı esas alabilir, oruçlu oldukları halde tedavi ve aşı amaçlı iğneleri yaptırabilirler.

VI. ORUCUN KAZÂSI

A) RAMAZAN ORUCUNUN KAZÂSI

Ramazandan bir gün veya daha fazla oruç tutmayan kimselerin, bunları kazâ etmeleri gerektiğinde görüş birliği vardır. Tutmama hastalık, yolculuk, hayız, nifas ve benzeri özürler sebebiyle, yahut kasten veya yanılarak niyeti terketmek suretiyle olabilir. Her ne sebeple olursa olsun gününde tutulamamış ramazan orucunun kazâ edilmesi gereklidir. Aynı şekilde kefâret, adak veya başlanıp bozulmuş nâfile oruçların kazâsı da gereklidir. Başlanıp tamamlanmamış nâfile oruç meselesinde, Şâfiîler hiçbir şekilde kazâyı gerekli görmezken, Mâlikîler sadece kasten bozma durumunda kazâyı gerekli görmüşlerdir.

Ramazan orucunun kazâsı yasak günler dışında her zaman yapılabilir. Şâfiîler'e göre ise bir ramazanda kazâya kalmış orucun, gelecek ramazana kadar kazâ edilmesi gerekir. Bir ramazanın kazâ borcu yerine getirilmeden, öteki ramazan gelecek olursa, kazâ borcuna ilâveten bir de fidye ödeme yükümlülüğü ortaya çıkar.

B) KEFÂRET ORUCU

Ramazanda özürsüz olarak oruç tutmamak büyük günahtır. Müslüman kişinin mazeretsiz olarak oruç yemesi son derece uzak ihtimaldir. Bununla birlikte ramazanda mazeretsiz olarak kasten oruç yemek, ramazanın saygınlığını ihlâl etmek anlamına geleceği için kefâret ödemek gerekir. Kefâret

için genel olarak önerilen üç seçenekten sadece ikisinin günümüzde tatbik imkânı vardır ki bunlardan birisi iki ay peş peşe oruç tutmak, ikincisi 60 fakiri doyurmaktır. Toplumsal şartlar gereği ve bir anlamda köleliğin kaldırılması hedefine yönelik olarak önerilen köle âzat etme seçeneği köleliğin ortadan kalkmasıyla uygulama dışı kalmıştır.

Hanefîler, kefâret seçeneklerinde sıra gözetmenin gerekli olduğunu savundukları için öncelikle iki ay peş peşe oruç tutmayı, bu mümkün olmazsa diğer seçenek olan altmış fakiri doyurma seçeneğinin uygulanabileceğini ileri sürmüşlerdir. Mâlikîler ise, sıra gözetmeksizin herhangi bir seçeneğin yerine getirilmesini yeterli görmüşlerdir.

Araya hayız ve nifas gibi doğal mazeretlerin girmesi durumu kefâret orucunun peş peşe oluş özelliğine zarar vermez. Bu haller geçtikten sonra yeniden niyet edilerek kalınan yerden devam edilir.

Ramazanda oruç bozmanın kefâretle cezalandırılmasının altında, ramazanın saygınlığına karşı işlenmiş bir suç bulunması yatar. Ramazanda oruç bozmak, ramazan ayına ve ramazan orucuna yapılmış bir hürmetsizlik olduğu için böyle yapan kimseler için kefâret öngörülmüştür. Bu espriyi dikkate alan bazı fakihler, kefâreti oruç tutmamanın değil, orucu bozmanın cezası olarak değerlendirip, ramazan ayında ramazan orucuna niyet edilmediği takdirde oruç yemenin kefâreti gerektirmediğini söylemişlerdir. Fakat bu görüş, pek anlamlı ve isabetli görünmemektedir. Çünkü, niyet etsin veya etmesin, ramazanda mazeretsiz olarak oruç yiyen/tutmayan kişi, ramazan orucuna olmasa bile ramazan ayına saygısızlık etmiş olmaktadır. Öte yandan bir ramazanda birden fazla oruç yemek durumunda sadece bir kefâretin öngörülmesi, kefâret konusunda tek başına orucun değil, bir bütün olarak ramazanın göz önünde tutulduğunu göstermektedir. Şayet kefâretin sebebi ramazan orucu olacak olsaydı, bozulan her bir ramazan orucu için kefârete hükmedilmesi gerekirdi.

Esasen ramazan ile ramazan orucunu birbirinden ayırmak da gerçekte mümkün değildir. O halde Hanefîler'in ortaya attığı bu görüşün anlamı nedir? Öyle sanıyoruz ki, ramazan ayı ile ramazan orucunun birbirinden ayrılması zihnen mümkün olsa bile gerçekte böyle bir şeyin mümkün olmadığını elbette onlar da bilmekteydiler. Fakat hukuk tekniği bakımından kendi görüşleri arasındaki tutarlılığı kaybetmemek ve bu yönden tenkide mâruz kalmamak için bu ayırımı yapmak durumunda kalmışlardır. Bu bakımdan teknik bir ayrıntının sonucu olan bu görüşü, aslî bir görüş gibi değerlendirip, "canım, niyet etmediğimiz zaman kefâret gerekmiyormuş" düşüncesiyle, işi hafife indirgeyerek, ramazanda oruç tutmamak yanlış olduğu gibi, böyle

yapan kişi, kendi kendini kandırmış olur. Bu kimse ayrıca, dinin temel vecîbelerinden birini hafife aldığı, gerek ramazana gerek oruca saygısızlık ettiği için büyük günah işlemiş olur. Kefâretin gerekip gerekmemesi teknik bir konudan ibaret olup, mazeret olmadıkça, ramazan orucu konusunda titiz davranmak gerekir. Ramazanda özürsüz olarak oruç tutmayan kimse günahkârdır. Peygamberimiz mazeretsiz olarak ramazanda bir gün oruç yiyen kimsenin ömür boyu oruç tutsa da o günün borcunu gerçekten ödemiş olmayacağını ifade etmiştir.

C) FİDYE

Fidye konusunu içeren âyetteki *"ve ale'llezîne yutîkūnehû"* ifadesinin (el-Bakara 2/184), dil açısından oruca güç yetiremeyenler anlamına gelebileceği gibi zorlukla güç yetirenler anlamına da gelebileceği dile getirilmiştir. Hatta kimi rivayetlerde, *"Sizden ramazan ayına yetişenler o ayda oruç tutsun"* (el-Bakara 2/185) meâlindeki âyet nâzil oluncaya kadar, fidye âyetinden hareketle, ashaptan dileyenin oruç tuttuğu, dileyenin de tutmayıp fidye verdiği, bu âyet nâzil olduktan sonra ise oruç tutmaya gücü yetenler hakkında fidye hükmünün kaldırılıp sadece hasta ve yaşlılar için bir ruhsat olarak devam ettirildiği belirtilmektedir (Müslim, “Sıyâm”, 149-150). Hz. Peygamber ve sahâbenin uygulamasının da bir sonucu olarak âyetteki "oruç tutmakta zorluk çekenler" ifadesiyle, şeyh-i fânî (düşkün ihtiyar) denilen yaşlı kimselerin kastedildiği yaygın olarak benimsenmektedir. Buna göre âyet, oruç tutmaya gücü yetmeyen yaşlıların tutamadıkları oruç için fidye vermesi hükmünü getirmiş olmakta ve fidyenin miktarını "bir fakir doyumluğu" olarak belirlemektedir. Ağır bir hastalığa yakalanan ve iyileşme umudu bulunmayan hasta, orucu ileride kazâ etme ihtimali çok düşük olduğu için, bu ihtimal yok sayılarak şeyh-i fânî gibi değerlendirilmiş ve fidye hükmü kapsamına alınmıştır. Bu kimselerin, tekrar sağlıklarına kavuşup oruç tutabilir hale gelmeleri ümit edilmediğinden tutulamayan orucun, aynı cinsten bir ibadetle telâfisi talep edilmemiş, ibadet şevkinden mahrum kalmamaları için, bunun yerine "her bir oruç için bir fakiri doyurma" şeklinde, orucun mahiyetiyle alâkalı olması yanında sosyal amacı da bulunan bir telâfi şekli önerilmiştir.

Her geçen gün bünyesi zayıflayan hasta ve yaşlılar, tutamadıkları her bir oruç için bir yoksulu doyurabilecekleri gibi, bir fakir doyumluğu fidyeyi ramazanın başında veya sonunda, nakit para veya mal olarak da verebilirler. Bu fidyeyi sağlıklarında ödeyemezlerse, fidyenin ödenmesini vasiyet

etmeleri gerekir. Böyle bir vasiyetin mevcudiyeti ve terekenin üçte birinin de yeterli olması halinde mirasçıların bu fidyeyi ödemeleri dinî bir vecîbedir. Vasiyeti yoksa veya terekenin üçte biri fidyeyi karşılamaya yeterli değilse, mirasçıların teberru kabilinden bunu ödemeleri tavsiye edilmiştir.

Fidye yoluyla telâfi biçimi, devamlı hastalık ve yaşlılık sebebiyle oruç tutamayanlara mahsus olup bu iki durumun dışındaki mazeretler (bk. "Orucun Şartları"), oruç tutmamaya veya başlanmış bir orucu bozmaya ruhsat teşkil etse de, tutulamayan oruçlar için fidye ödenmesini câiz kılmaz. Fakat bu kimseler kazâ edemeden vefat etmişlerse, mirasçıların aynı şekilde bu oruçlar için de fidye vermesi İslâm âlimlerince câiz, hatta mendup görülmüştür. Çünkü kazâ borcunu geciktirmemek gerekli ise de, burada söz konusu olan terk, başlangıçta mazerete, devamında ise ileride kazâ etme ümidi taşınan hoş görülebilir bir ihmale dayalıdır. Ayrıca vefat, bu kimsenin orucunu kazâ etme imkân ve ihtimalini ortadan kaldırdığından yaşlı ve hasta için söz konusu olan acz halinin bunlar için de söz konusu edilmesi mümkündür. Orucu sağlığında kasten terkeden kimseler için ölümden sonra fidye verilip verilmeyeceği, aşağıda ıskāt-ı savm konusunda açıklanacağı üzere, tartışmalıdır.

Ağır işlerde çalışanların da oruç yerine fidye vermelerini câiz görenlere göre âyetin hükmü kaldırılmamıştır. Bu durumda olanlar her orucu için bir fidye ödemekle yükümlüdürler.

Tutulamayan oruçların fidyesi birçok yoksula verilebileceği gibi toplam tutar topluca bir yoksula da verilebilir. Ebû Yûsuf'a göre ise tek fidyenin birkaç yoksul arasında bölüştürülmesi de mümkündür.

Fidye olarak bir yoksulu fiilen doyurma, genellikle pratik olmadığı için, başlangıçta yoksul doyumluğunun gıda maddesine çevrilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Buğday, hurma, arpa gibi gıda maddelerinin başlıca tarımsal üretimi oluşturması ve bu maddelerin yaygın olarak bulunması sebebiyle yoksul doyumluğu için başlangıçta getirilen oldukça pratik olan bu çözüm, ileriki dönemlerde, tarımsal üretim anlayışının değişmesine bağlı olarak üretim biçim ve ilişkilerinin değişmesi sebebiyle sıkıntı doğurmuş ve ülkemizde olduğu gibi fakir doyumluğu nakde çevrilmeye başlanmıştır. "Bir fakiri bir gün doyurma" şeklindeki ölçü sabit ve değişmez olmakla birlikte, bunun tekabül edeceği nakit veya mal, toplumunun üretim biçim ve ilişkilerine, geçim şartlarına ve ekonomik seviyesine göre değişebilir. Hanefî fakihlerin o dönemlerde belirledikleri ölçüye göre bir fakir doyumluğu olan fidye miktarının, buğday cinsinden karşılığı ve dengi yarım sâ‘; arpa, hurma veya kuru üzümden karşılığı ise

1 sâ'dır. Oruç fidyesinin tutarı, fıtır sadakası tutarına denktir. Günümüzde fitrenin (sadaka-i fıtr) miktarı, mükellefe kolaylık olsun diye her yıl para olarak duyurulur. Fakat "bir fakir doyumluğu" esprisi gözden kaçırılıp, fıkıh mekteplerinin büyük ölçüde kendi dönemlerinin üretim biçimlerini ve geçim standartlarını dikkate alarak tesbit ettikleri buğday, arpa, hurma miktarları esas alınarak her yıl, fitre miktarının buğdaydan şu kadar, hurmadan şu kadar diye açıklanması yanlış anlamalara yol açabilmektedir. "Fakir doyumluğu"nun ne demek olduğu herkes tarafından anlaşılmakla birlikte, bu doyumluğun, paraya çevrildiği vakit, hesabın yapıldığı yiyecek maddesine göre değişmesi mâkul karşılanmamaktadır. Bir fakir doyumluğunun, günümüzde, asgari geçim ve hayat standardı, asgari geçim endeksi gibi ekonomik verilerden hareketle bölgelere göre ayrı ayrı hesaplanması mümkün ve daha sağlıklı olmakla birlikte, hiç değilse, hesapta esas alınan buğday, arpa, hurma ve üzümün tekabül ettiği ortalama miktarın asgari tutar olarak açıklanıp, ötesinin mükelleflerin ortalama aylık veya yıllık geçim standartlarına göre ayarlamasına bırakılması daha uygun görünmektedir (bk. Fıtır Sadakası).

D) ISKĀT-ı SAVM

Iskāt-ı savm, birinin sağlığında iken yerine getirmediği oruç borcunun fidye yoluyla telâfi edilmesi, düşürülmesi anlamına gelmektedir. Bir önceki bölümde ibadetlerde ıskāt ve devir konusu hakkında yeterince bilgi verilmişti. Zaten ıskāt-ı savm ile, ölen kimsenin namaz borcunun fidye ödenerek düşürme girişiminin adı olan ıskāt-ı salât arasında sıkı bir bağ vardır.

İbadetler anlam ve amaç yönüyle, öncelikle bireysel ve kişisel fenomenler oldukları için, kural olarak niyâbet ve vekâlet kabul etmezler. İslâm dini her alanda olduğu gibi ibadetlerin ifasında da sadeliği, kolaylığı ve güç yetirilebilir olmayı esas almış; bu ilkenin gereği olarak, ibadetin ifasında sıkıntı doğuracak durumlar için bazı kolaylıklar tanıdığı gibi, ibadetin öngörülen ilk ve aslî biçimiyle yerine getirilemediği durumlarda birtakım telâfi mekanizmaları ve nâdiren de olsa alternatif ifa biçimleri önermiştir. Bazı istisnaî durumlarda niyâbete izin verilmesi (bedel haccı), söz konusu durumun ibadet içeriğinin dışında kalan başka mülâhazalarla açıklanabilmektedir. Kural, ibadetlerin özellikle ve sadece mükellef tarafından ve öngörülen biçimlere uyularak yerine getirilmesidir.

Esasen, tekrar sağlığına kavuşup oruç tutabilir hale gelmeleri ümit edilmeyen hasta ve yaşlı kimseler için ilgili âyette önerilen fidye yoluyla telâfi şekli, sonraları hükmün konuluş amacına uygun görülmeyebilecek zorlama

yorumlarla ıskāt-ı savm (ve arkasından ıskāt-ı salât) anlayış ve tatbikatına dönüşmüştür.

Fidye hükmü, ilk olarak bir mazeret sebebiyle oruç tutamayan ve bunu kazâ etmeden ölen kimseleri içine alacak şekilde genişletilmiş ve mirasçıların bu oruçlar için de fidye vermesi câiz, hatta mendup bir davranış olarak görülmüştür. Bu meselede, fakihler kazâ etmemenin nedenleri üzerinde durarak, kişinin ölmeden önce orucu kazâ etme imkânına sahip olması durumu ile bu imkâna sahip olmasına rağmen ihmal sebebiyle tutmamış olması durumu arasında ayırım yapma eğilimi göstermişlerdir. Kimi fakihler, orucunu kazâ etme imkânı bulamadan vefat eden kimseyi yaşlı ve sürekli hasta kimselerin durumuna kıyas ederek, mirasçılarının fidye vermesini vâcip görmüşse de, fakihlerin çoğunluğu mazeret sebebiyle bu kimseden mükellefiyetin ve kazâ borcunun sâkıt olduğu ve mirasçıların da fidye vermesinin gerekmediği görüşündedir. İmkân bulduğu halde orucunu kazâ etmeden vefat eden kimse hakkında ise, fakihlerin çoğunluğu, Hz. Peygamber'in oruç borcuyla ölen kimse adına her bir gün için bir fakirin doyurulmasını emreden hadisinin (İbn Mâce, "Sıyâm", 50; Tirmizî, "Savm", 23) genel ifadesinden hareketle mirasçılarının fidye ödemesini gerekli görürler. Bir grup fakih de, Hz. Peygamber'in, oruç borcuyla ölen kimse adına velisinin oruç tutmasını tavsiye etmesini veya buna izin vermesini (Buhârî, "Savm", 42; Müslim, "Sıyâm", 152; Ebû Dâvûd, "Savm", 41) esas alarak ölenin yakınlarının onun adına oruç tutmasının câiz olduğunu söylerken, Zâhirîler bunun câiz değil vâcip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakihlerin çoğunluğu ise, ölen adına fidye verilmesini emreden hadisi ve kimsenin bir başkası namına namaz kılamayacağı ve oruç tutamayacağı yönündeki sahâbî görüşlerini (*Muvatta*, "Savm", 43) esas alarak ve namaz, oruç gibi bedenî ibadetlerde hiçbir şekilde -mükellefin hayatında veya ölümünden sonra- niyâbetin geçerli olmayacağı genel kaidesini işleterek, ölen adına yakınlarının veya üçüncü şahısların oruç tutmasını, namaz kılmasını uygun görmemişlerdir. Bunlar mezkûr hadisteki "yerine oruç tutma" ifadesiyle oruç yerine geçecek olan fidye vermenin kastedildiğini, Hanbelîler başta olmak üzere fakihlerin bir kesimi de bu istisnaî hükmün ramazan orucu için değil de ölenin adayıp da yerine getiremediği adak oruç borcu için geçerli olabileceğini söylerler.

Mükellefin oruç borcunun vefatından sonra fidye ödenerek düşürülmesi (ıskāt-ı savm) arzu ve teşebbüsünün, sürekli mazereti sebebiyle oruç tutamayan veya geçici mazereti sebebiyle oruç tutamayıp daha sonra da bu orucunu kazâ edemeden vefat eden kimselerin durumuyla sınırlı kalması beklenirken hangi dönemde başladığı tam olarak bilinemeyen fakat hicrî II. asrın sonlarına doğru ortaya çıkmış olması muhtemel olan bir yorum ve kıyaslama ile, sağlığında mazeretsiz olarak oruç tutmamış ve kazâ da etmemiş

kimse adına vefatından sonra fidye verilebileceği ve bu fidyenin ölenin oruç borcunu ıskāt etmesinin muhtemel olduğu görüşü gündeme gelmiş ve uygulama alanına girmeye başlamıştır. Bu görüş, sağlığında mazeretsiz olarak oruç tutmayıp kazâ da etmeyen kimsenin vefat etmekle kazâ etme imkânını yitirdiği için, mazerete binaen oruç tutamayan kimsenin durumuna kıyasen bu kimse adına da fidye verilebileceği, vasiyeti varsa kıyasın daha güçlü olacağı gerekçelerine sahiptir.

Hanefî kaynaklarında, İmam Muhammed'in ölenin vasiyeti olmasa bile mirasçıların onun oruç borcu için fidye vermesinin Allah'ın dilemesine bağlı olarak yeterli olacağını söylediği rivayet edilir. Ölen adına yakınlarının oruç tutabilmesinden söz eden hadisin ve İmam Şâfiî'nin bu yöndeki eski görüşünün daha sonraki dönem Şâfiî literatüründe geniş bir yoruma tâbi tutulup kasten terkedilen ve kazâ da edilmeyen oruçlar dahil her türlü oruç borcu için söz konusu edildiği, ölen kimse adına oruç tutacak kimsenin onun yakını olmasının şart görülmediği, yakınların bilgisi olsun olmasın üçüncü şahısların da ücretli-ücretsiz böyle bir oruç tutabileceği görüş ve tartışmalarının yer aldığı görülür. Sonuç itibariyle, âyette sadece oruç tutmaya gücü yetmeyen sürekli mazeret sahibi kimseler için öngörülen fidye yoluyla telâfi mekanizması, konuluş amaç ve anlamını aşarak, mazeretli veya mazeretsiz olarak orucu terkedip, kazâ edemeden ölen herkese teşmil edilmiştir.

Her ne kadar içerisinde mâsum ve insancıl duygular barındırdığı iddia edilebilirse de ıskāt-ı savm ve ıskāt-ı salât anlayışının yeşerip, her türlü mantıkî ve dinî ölçüler zorlanarak oldukça geniş bir kullanım alanına kavuşturulması, ibadetlerin aslî fonksiyonlarının göz ardı edilip, nasıl birtakım şeklî şart ve gösterilere indirgenmiş "borçtan kurtulma törenleri"ne dönüştüğünün bir göstergesi mesabesindedir. Ruhun Allah'a yükselişini sembolize ettiği gibi, kişinin kendini geliştirip ispat etmesine katkı sağlayan ve insan için daha birçok mânevî ve derunî yararlar içeren ibadetlerin sıradan bir borç ödeme çerçevesinde değerlendirilmesi, ibadetlerin ruh ve amacına aykırı olduğu gibi, insanların sağlıklarında ibadetleri ifada tembellik etmesine ve ihmalkâr davranmasına da yol açabilmektedir.

Vefat eden kimsenin yakınlarının müteveffanın uhrevî mesuliyetini azaltacak bir şeyler yapabilme yönündeki iyi niyeti anlaşılabilir bir durumdur; fakat bu niyetin doğru kanalize edilerek şâri‘ tarafından öngörülmüş genel ölçüleri aşmayacak biçimlerde gerçekleştirilmesi gerekir. Şâri‘, mevcut biçimlerin saptırılması neticesinde oluşan biçimlere göre değil, kendi önerdiği ölçülere göre davranılmasını ister.

ZEKÂT

Bölüm 8

Sekizinci Bölüm

Zekât

I. İLKELER ve AMAÇLAR

İnsanın var olup yaşayabilmesi için toplumsal hayatın gerekliliği öteden beri "İnsan, tabiatı itibariyle medenîdir" sözüyle ifade edilir. Bu bakımdan tek tek kişiler, bireysel varlıklarını devam ettirebilmek için bir topluma, toplumsal organizasyona katılmak durumundadırlar. Bu katılım, kendi varlığını sadece içinde sürdürebildiği topluma karşı fertlere birtakım görevler yükler. Başka bir ifadeyle, tek tek her birinin sosyolojik atmosferi olan "toplum"un sağlıklı bir şekilde varlığını sürdürebilmesi için fertlerin, kendilerinden oluşan bu topluma karşı sorumlulukları vardır.

Toplum varlığının sağlıklı bir şekilde sürebilmesi için, toplumsal denge ve barışın bir şekilde sağlanması ve fertler arasında duygusal gerilime yol açabilecek etkenlerin giderilmesi şarttır. Bir toplumda zenginlerin ve fakirlerin bulunması doğaldır. Fakat doğal olmayan, bunların birbirlerinin haklarını gözetmemesi ve sosyoekonomik açıdan bir bakıma sünnetullah denilebilecek bu durumun toplumda gerilim ve gerginlik sebebi olmasıdır. Bunun için de hem zengin ve fakir arasındaki ekonomik düzey farkının uçuruma dönüşmemesi, yani zenginin daha zengin, fakirin daha fakir olmasının engel-

lenmesi hem de bu yüzden gerçekleşmesi muhtemel olan bu duygusal gerilimin önlenmesi veya gerilimin alınması gerekir.

Kur'ân-ı Kerîm'de bu yönde yapılan düzenlemeler âdeta böyle bir gerilimin potansiyel varlığını ima edip, bunun engellenme ve giderilme yolları teşhis edilmektedir. Kur'an'da cennet ehli müttakiler tanıtılırken onların dünyada güzel davranan kimseler olduğundan söz edilip *"...ve mallarında muhtaç ve mahrumların hakkı vardı"* (ez-Zâriyât 51/19) buyurulur. Kur'an'ın başka bir yerinde, namaz kılan ve namazlarında daim olanların eline mal geçip, zengin olunca pintileşen kimseler gibi olmadıkları belirtilerek *"Bunlar sahip oldukları mallarda muhtaç ve mahrumun belli bir hakkı bulunduğunu unutmazlar"* (el-Meâric 70/22-25) buyurulmuştur. Bu teşhis ve belirlemenin Medine'de İslâm toplumunun oluşmasından önce daha Mekke döneminde yapılmış olması problemin sadece İslâm toplumu için değil, bütün toplumlar için geçerli olduğunu da ima eder.

Aynı anlamda olmak üzere Kur'an'da *"Güzel bir söz ve bağışlama, eziyete dönüşen bir sadakadan daha iyidir; Allah zengindir ve halîmdir. Ey inananlar! Zekât dahil her türlü sadakanızı başa kakmak ve eziyete dönüştürmek sûretiyle boşa çıkarmayınız. Bu, inanmadığı halde malını gösteriş için harcayan kişinin tutumudur..."* (el-Bakara 2/263-264) denilmiştir.

Bu düzenleme toplumdaki ekonomik dengesizliğin yol açabileceği muhtemel olumsuz sonuçların azaltılabilmesi için zekâtı önemli bir araç olarak sunmakla kalmıyor, aynı zamanda bunun işleyişinde son derece önemli insanî meziyetlere, psikolojik faktörlere de işaret ediyor. Âyetten anlaşıldığına göre; zengin, verirken gönülsüz davranmayacak, başa kakmayacak, aynı şekilde fakir de alırken ezilmeyecek, mahcubiyet duyması gerekmeyecek. Çünkü; biri borcunu ödüyor, diğeri hakkını alıyor, alacağını tahsil ediyor; başa kakma ve mahcubiyet için hiçbir neden kalmıyor. Bu düzenleme bir anlamda toplumsal gerilim sigortası görevi görüyor.

Allah elçisinin benzetmesinde, müslümanlar bir vücut, bir bünye gibidir. Vücudun bir âzası sızlayınca bu sızıyı öbür organların duymaması, bu sızıyı hafifletmeye çalışmaması mümkün mü, böyle bir şey düşünülebilir mi? Hayır! Çünkü, böyle bir bîgânelik, vücudun doğal yapısına terstir.

Nasıl ki bir bünyede, gerek içeride oluşan gerekse dışarıdan gelen mikroplara karşı kendisini korumak için bir savunma mekanizması varsa ve gerekli hallerde bu mekanizma harekete geçiyorsa, yine dışarıdan gelecek fizikî müdahale ve saldırılara karşı organlar imkân ve kabiliyetleri ölçüsünde

birbirlerinin yardımına koşuyorsa, toplum da aynen böyledir ve toplumsal bünye ayakta durabilmek için bu yardımlaşmayı yapmak zorundadır.

Allah elçisi, bir başka bildirimde zekâtı müslüman toplumun beş temel esasından biri olarak ilân ederken, hem bu doğal yapıya atıf yapmış hem de bunu bir sosyal denge ve adalet ideali olarak öngörmüştür.

Bu suretle zikredilen âyet ve hadis bir ekonomik ve doğal gerçeği ifade etmiş oluyor: Toplumda fakirlerin haklarına riayet edilmemesi, vücuttaki bir uzvun kanaması gibidir; vaktinde tedbir alınmazsa kan kaybı bu vücudun hastalanmasına, belki ölmesine yol açarsa, aynı şekilde fakirlerin hakkına riayet edilmemesi sosyal bir kanamadır ve vaktinde tedbirler alınmazsa bir canlı organizma olan sosyal bünyenin sağlığını, belki varlığını yitirmesine yol açacaktır. Bu hal, toplum üzerindeki ilâhî elin, rahmetin çekilmesi demektir. Bütün bunlar zekâtın sosyal bünyenin sağlıklı bir şekilde var olmasını sağlamaya, sosyal dokunun korunmasına yönelik doğal bir çaba olduğunu gösteriyor. *"Kendinizi kendi ellerinizle tehlikeye atmayın"* ve *"Kendinizi öldürmeyin"* hitapları, özel bağlamı dışında, bu anlamı da vurgulamış oluyor.

Namaz ve oruç, bireysel ve kişisel gelişme ve yükselişe, zekât ise adıyla örtüşecek şekilde, ferdî cimrilik, bencillik gibi kötü huylardan arındırma yanında toplumsal bünyeye girmiş zararlı mikro-organizmalardan arınmaya, toplumsal bünyenin sağlıklı bir şekilde serpilip büyümesine, gelişmesine hizmet ediyor. Zekâtın bir ibadet oluşunun anlamı burada gerçekleşiyor: Toplumsal iyi olan adaleti sağlamaya yönelik, “toplumsal ibadet”. Namazın bireysel ahlâkı, zekâtın ise toplumsal ahlâkı gerçekleştirmeye yönelik oluşu, bu iki ibadetin Kur'an'da çoğu yerde birlikte zikredilmesini daha bir anlamlı kılıyor.

Zekâtın toplumsal temizleme ve arıtma anlamında oluşu -sözcük anlamının tamamlaması mahiyetinde olmak üzere- Kur'an'da *"Onların mallarından sadaka (zekât) al. Onunla kendilerini temizlemiş ve arıtıp geliştirmiş olursun"* (et-Tevbe 9/103) denilerek belirtilir. Yukarıdan beri zikredilen âyetler ve hadisler zekâtın malı değil, öncelikle toplumu temizleyen ve geliştiren bir mekanizma olduğunu gösterir.

Peygamberimiz zekâtı, yeni toplumsal oluşumun temeline bir ibadet anlamıyla yerleştirmiş ve o dönemin şartlarında en kolay ve pratik şekilde uygulanabilecek bir model öngörmüştür. Buna göre, belli bir zenginlik düzeyine ulaşan kişiler ihtiyacından artakalan malının kırkta birini zekât olarak

verecektir. Bunun için de belli mallarda belli zenginlik ölçüleri (nisab) belirlenmiştir.

II. MAHİYETİ ve ÖNEMİ

Zekâtın kelime anlamı "artma, çoğalma, arıtma ve berekettir". "Doğru söylemek, sözünü tutmak" anlamına gelen **sıdk** kökünden alınmış olan ve Kur'an ve Sünnet'te zekât anlamında da kullanılmış olan **sadaka** kelimesi, daha sonraki devirlerde gönüllü malî ödemeler için kullanılmaya başlanmıştır. Fıkıh terminolojisinde ise zekât, Allah'ın, belirli yerlere sarfedilmek üzere dince zengin sayılan kişilerin mallarından belli bir payın alınması işlemini ifade eder.

Kur'ân-ı Kerîm'de zekât kelimesi iki yerde (el-Kehf 18/81; Meryem 19/13) sözlük anlamında; sekizi Mekke döneminde nâzil olan sûrelerde olmak üzere otuz âyette ise terimsel anlamda kullanılmıştır. Bu âyetlerin yirmi yedisinde namazla birlikte zikredilmiştir. Bundan anlaşıldığına göre, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren müslümanlar zekât fikrine alıştırılmış, daha sonra da, zengin olanların bu imkânını belli oranda fakirlerin ve toplumun ihtiyacı için harcaması gerektiği, bunun namaz ibadeti kadar önemli olduğu hususu vurgulanmıştır.

Zekâtın Medine döneminde farz kılındığı bilinmekle birlikte bunun hangi yılda gerçekleştiği tartışmalıdır. Bir tesbite göre zekât hicretin 2. yılında ramazan orucundan önce, diğer bir tesbite göre ise aynı yıl ramazan orucundan sonra farz kılınmıştır. Buhârî'nin rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber'in zekât farz olmadan önce fıtır sadakasını vermeyi emrettiği, zekât farz kılındıktan sonra ise fıtır sadakası konusuna değinmediği, ancak müslümanların her ramazan ayında bayram namazından önce fıtır sadakası vermeye devam ettikleri belirtilmektedir (Buhârî, “Zekât”, 76). Bu hadis, fıtır sadakasının zekâtın farz olmasından önce emredildiğini gösterdiğine göre ve orucun farz kılındığını bildiren âyet hicretin 2. yılında indiğine göre, zekâtın ramazan orucundan sonra farz olması gerekmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hz. Peygamber'in sünnetinde zekât daima namazla birlikte zikredilmiştir. Bu husus namazla zekât arasındaki kuvvetli bağlılığa, kişinin Müslümanlığının ancak bu ikisini eda etmekle olgunluk derecesine ereceğine bir delildir. Namaz bedenî, zekât ise malî bir ibadettir. İkisine hâkim olan ruh Allah'a yaklaşmak ve onun rızâsını kazanmaktır.

Kur'an zekât vermeyi, müminlerin, muhsinlerin, iyi ve müttaki kulların vasıflarından saymıştır. O halde müminler, muhsinler, müttakiler zümresinde yerini almak isteyen bir zengin, zekâtını verecek namazını da kılacaktır. Zira Cenâb-ı Allah kurtuluşa erecek müminlerin bir özelliğinin de zekâtlarını vermeleri veya zengin olup da zekât verebilmek için çalışmaları olduğunu haber vermektedir (el-Mü'minûn 23/1-4). Yine bir hadiste, her insanın sadaka vermesi bir ödev olarak telakki edilmiş ve bu uğurda çalışması teşvik edilmiştir (Buhârî, "Zekât", 30).

Kur'ân-ı Kerîm'de zekâtın mâna ve öneminden bahseden birçok âyet vardır:

"Hidâyet ve müjde namaz kılan, zekât veren müminler içindir" (Lokmân 31/3-4).

"Yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz iyi olmak demek değildir. Asıl iyi olan, Allah'a, âhiret gününe, meleklere, kitaba, peygamberlere inanan, yakınlarına, yetimlere, düşkünlere, yolculara, yoksullara ve kölelere sevdiği maldan harcayan, namaz kılan ve zekât verenler... dir" (el-Bakara 2/177).

Kur'ân-ı Kerîm müşrikleri kötülerken onların vasıflarından birinin zekât vermemek olduğunu zikreder:

"Yazıklar olsun o müşriklere ki, onlar zekât vermezler ve âhireti de inkâr ederler" (Fussilet 41/6-7). Burada hem onların toplumdaki ihtiyaç sahibi kimseler için harcama yapmadığı, bencil davrandığı ifade edilmiş hem de zekâtın ve âhirete imanın müminlerin iki temel özelliği olduğu vurgulanmıştır.

Zekât vermeyen bir zengin Allah'ın geniş rahmetine, Allah ve Resulü'nün dostluğuna da hak kazanamaz. Zira Allah Teâlâ şöyle buyurur:

"Rahmetim her şeyi kuşatmıştır. Ben onu, sakınan, zekât veren ve âyetlerime iman edenlere has olmak üzere tesbit edeceğim" (el-A'râf 7/156).

"Sizin dostunuz ancak Allah, O'nun elçisi ve boyun bükerek namazı kılan, zekâtı veren müminlerdir" (el-Mâide 5/55).

Bütün bu âyetler zekâtın ne büyük önem taşıdığının açık delilleridir.

Zekât, fıkıh dilinde sadece "farz" diye bilinen hükümlerden biri olmayıp, aynı zamanda İslâm binasının üzerine inşa edildiği beş büyük sütundan biridir; İslâmiyet'i karakterize eden kurumlardandır. İslâm'ın beş şartından biri olan namaz bedenî ibadetleri, zekât ise malî ibadetleri simgeler. Zekât her şeyden önce bir ibadettir. Müslüman bu ibadeti Allah'ın emrine uyarak, O'nun rızâsına kavuşmayı dileyerek gönül hoşnutluğu ve halis bir niyetle

yerine getirmelidir. Çünkü, ancak bu şekilde eda edilen zekât Allah katında kabul görebilir.

Zekâtını öncelikle zamanı ve mekânı yaratan yüce Allah'ın emri olduğu için ödeyen, bu ve diğer ibadetleri O'na yakın olmak, O'na şükretmek amacıyla yerine getiren müslüman, âhiret hayatının nimetlerine ve cennette Allah'a yakın olmaya ehil olur.

Zekâtın bu ibadet mânası yanında bir de yüce insanî hedefleri, üstün ahlâkî değerleri ve iktisadî gayeleri vardır. Kur'ân-ı Kerîm zekâtın hedeflerini "tathîr" (temizleme) ve "tezkiye" (arıtma) kelimeleriyle özetler:

"Onların mallarından sadaka (zekât) al. Onunla kendilerini temizlemiş ve tezkiye etmiş olursun" (et-Tevbe 9/103). Bu iki kelime zenginin ruh ve nefsinin, mal ve servetinin hem maddî hem de mânevî yönden temizlenme ve arınmasını içine almaktadır. Bunları şöyle açıklamak mümkündür: Zekât veren, başta cimrilik olmak üzere birçok kötü huy ve alışkanlıktan arınır. Cimrilik fert ve toplum için kötü bir hastalıktır. Bu hastalık kişiyi mal uğruna kan dökmeye, vatana ihanete, devlet malını yemeye kadar götürür. İşte zekât –verildiği oranda– ödeyenin duygularını mala tutkunluk zilletinden temizler, paraya kulluk bağından kurtarır.

İslâm dini insanın sadece Allah'a kul olmasını, Allah'tan başka her şeyin esaretinden kurtulmasını, yaratılmışların efendisi olma özelliğini korumasını arzu etmektedir. Bunun bir yolu da zenginin her sene malının zekâtını vererek hem Allah'ın emrine boyun eğmesi hem de dünya malının kendisine geçici bir süre için tevdi edilmiş bir emanet olduğunun bilincine varmasıdır.

Bencillikten kurtulan, paraya ve mala düşkünlükten temizlenen, darda kalmışların yardımına koşmayı huy edinen kimseler Allah'ın ve elçisinin ahlâkı ile ahlâklanırlar.

Zekât, Allah'ın verdiği nimetlere şükürdür. Namaz, oruç gibi bedenî ibadetler, Allah'ın ihsan ettiği vücut sıhhat ve selâmetinin şükrüdür. Başta zekât olmak üzere yapılan gönüllü malî ödemeler de mal nimetinin şükrüdür. Bu duygularla zekâtını veren mümin her nimetin, meselâ sağlığın, ilmin, sanatın şükürlerinin o nimetlerle ödeneceğinin şuuruna varır.

Zekât, zenginin sadece kötü huy ve duygularını gidermekle kalmaz, onun malını da başkalarının haklarından temizler. Zenginin malında fakirin ve ihtiyaç sahibinin hakkı bulunduğundan bu hak ayrılıp verilmedikçe mal temizlenmiş sayılmaz.

Sosyal dayanışma sisteminin temelini oluşturan zekâtın, bir ibadet anlayışıyla ele alınması ve fakir, kimsesiz, muhtaç, yetim, yolda kalmış ve borçlu gibi yardıma muhtaç bütün sınıfları kapsayacak kadar geniş olması, İslâm dininin toplumsal bütünleşme, kaynaşma ve dayanışmaya büyük bir önem atfettiğini gösterir. Günümüzde insanların devletten vergi kaçırmak için ince muhasebe hesapları yaptırdıkları düşünülürse, modern vergilendirme prensiplerinin hemen hepsini bünyesinde taşıyan zekâtın bu yaklaşımla ele alınmasının sağladığı yararlar daha iyi anlaşılır. Zekât, sosyal güvenliğin finansmanında, herhangi bir zarar ve felâkete uğrayan insanlara yardım elinin uzatılmasında mükemmel bir araçtır.

Zekât teriminin taşıdığı artma ve üreme (nemâ) dikkat çekicidir. Yoksul zümrelerin eline geçen para her şeyden önce insan onurunu geliştirir, iş gücü kalitesini artırır, bunun yanında artan satın alma gücü sayesinde yükselen umumi, talep hacmi ekonomik hayata dinamizm getirir.

İslâm ekonomisinin ekseni olan zekâtın en dikkate değer özelliği İslâm'ın şartlarından sayılıp tek tek fertlerin vicdanlarına mal edilmiş olmasıdır. Asrımızda devletlerin yükledikleri vergilerden her ülkedeki vatandaşların kaçmaya çabaladıkları ve bu uğurda çeşitli muhasebe oyunları geliştirdikleri göz önünde bulundurulursa zekâtın bu yönü daha iyi anlaşılır.

Zekât, servet biriktirip onu âtıl hale getirmenin amansız düşmanıdır. Biriken servet zekâtın tarhedildiği birinci kalem matrahtır. Aşağıdaki âyetleri düşünerek okuyan müslümanların, imkân sahibi olduklarında zekât vermemeleri mümkün değildir.

"Altını ve gümüşü biriktirip de onları Allah yolunda harcamayanlar için acıklı bir azabı müjdele. O gün (bu altın ve gümüşler) cehennem ateşinde kızdırılıp bunlarla onların alınları, böğürleri, sırtları dağlanacak ve (o esnada) işte nefisleriniz için toplayıp, sakladıklarınız; artık saklayıp istifçilik ettiğiniz bu nesnelerin acısını haydi tadın! (denilecek)" (et-Tevbe 9/34-35).

Zekât sermayeyi yatırıma zorlar. Çünkü elde âtıl tutulup yatırıma yönlendirilmeyen sermaye, yıldan yıla zekât ödemeleri sebebiyle erimeye yüz tutar.

Zekât sayesinde zenginle fakir arasında güven, saygı ve sevgi oluşur. Zengin zekâtını verirken fakiri incitmemek için âzami titizliği gösterir. Çünkü Kur'an bu şekilde muamele edenleri övmüş, iyilik yapıp da bunu insanların başına kakmanın yapılan iyiliğin, değerlerini düşürdüğünü haber vermiştir.

III. ZEKÂTIN ŞARTLARI

Zekâtla ilgili fıkhî bilgi ve tartışmaların başında, zekâtın kimlere hangi şartlarda farz olduğu ve verilen zekâtın geçerli olabilmesi için ne gibi şartların gerektiği hususu yer alır. Ancak buna geçmeden önce konuyla ilgili bazı temel terimlerin açıklanmasında fayda vardır.

Zekâtın vücûb sebebi zenginliktir. Artıcı vasıfta belirli bir miktar mala mâlik olan kimse zekât açısından zengin sayılır. Zenginliğin ölçüsü sayılan miktara ve alt sınıra "nisab" tabir edilir. Borcundan ve tabii ihtiyaçlarından fazla nisab miktarı artıcı mala sahip olan ve bu malının üzerinden bir kamerî yıl geçen kimse zekât ödemekle mükellef olur.

Zekâtın rüknü, yani onun yapısından bir parça teşkil eden unsur, zenginlik ölçüsü sayılan miktardaki maldan zekât borcunu çıkarmak ve onu hak sahibine temlik ve teslim etmektir.

Zekât; müslüman, hür, akıllı, bâliğ, tabii ihtiyaçlarından fazla artıcı vasıftaki mala tam bir mülkiyetle mâlik olan ve bu mâlik oluşunun üzerinden bir (ay) senesi geçen kimselere farzdır. Bu farzın sahih olarak ödenebilmesi için de ehline verilmesi ve verilirken de niyet edilmesi gerekir.

Görüldüğü gibi zekâtın farz olabilmesi için hem mükelleflerle ve hem de mallarla ilgili şartlar vardır. Aynı şekilde bu farzın edasının sıhhati için de birtakım şartlar aranmaktadır.

A) YÜKÜMLÜLÜK ŞARTLARI

Bir kimsenin zekâtla yükümlü (mükellef) tutulabilmesi için gereken şartlar, ilmihal dilinde, vücûb şartları veya zekâtın farziyetinin şartları olarak da anılır. Zekâtla yükümlülük için gereken şartların bir kısmı mükellefte, bir kısmı da malda aranan bazı özelliklerdir.

a) Mükellef ile İlgili Şartlar

Zekât, İslâm'ın beş esası arasında yer alan bir ibadet olması sebebiyle, namaz ve oruçla mükellefiyette söz konusu olan şartlar, ilke olarak, zekâtta da aranır. Ancak zekât, sosyal yardımlaşma ve dayanışma içeriği de taşıyan malî bir mükellefiyet olması ve üçüncü şahısların haklarını da ilgilendirmesi sebebiyle, diğer ibadetlerde aranan akıl ve bulûğ şartının bunda aranıp aranmayacağı tartışma konusu olmuştur.

Zekât bir ibadet sayıldığı için, öteden beri, zengin gayri müslim vatandaşların, zekâtla yükümlü olmaları hiç gündeme gelmemiş, bunun yerine onlardan başka isimler altında başka vergiler alınmıştır.

Çocuk ve akıl hastalarının "öşür" denen toprak ürünleri zekâtından sorumlu olduklarında görüş birliği bulunmakla birlikte, bunların zekâta tâbi diğer mallarından zekât alınıp alınmayacağı konusunda farklı iki görüş ileri sürülmüştür. Ebû Hanîfe akıllı ve bâliğ olmayanları, toprak ürünleri ve kamu hukukunun bir parçası olarak alınan zekât türü hariç, zekâtla mükellef tutmamıştır. Fakihlerin çoğunluğuna göre ise akıl hastalarının ve çocuğun malları zekâta tâbidir. Bu borcu veli ve vâsileri öderler. Zekât vekâletle yerine getirilebilen malî bir ibadettir. Veli zekâtta çocuğun ve akıl hastasının vekilidir. Bu vecîbeyi yerine getirmede onun yerini almaktadır, dolayısıyla onlar adına zekât verir.

Bu iki farklı görüşten, çoğunluğun görüşü daha güçlü ve tercihe şayan görünmektedir. Çünkü zekât netice itibariyle zenginliğin borcudur, topluma karşı bir yükümlülük mahiyetindedir ve sosyal adaletin gerçekleşmesine hizmet etmektedir.

b) Mal ile İlgili Şartlar

Kur'an zekâta tâbi olan mallara genel olarak temas etmiş (bk. et-Tevbe 9/103), Hz. Peygamber de hadislerinde hangi malların ne şartlar içinde zekâta tâbi olacaklarını belirtmiş, zekât memurlarına vermiş olduğu tâlimatlarda bu mallardan nasıl ve ne şekilde zekât tahsil edileceğini öğretmiştir. Zekâtla ilgili olarak daha sonraki dönemde oluşan fıkıh doktrini de Hz. Peygamber ve sahâbe dönemindeki bu uygulama örnekleri etrafında gelişmiştir. Bunun sonucu olarak, bir malın zekâta tâbi olabilmesi için "tam mülk olma", "artıcı özelliğe sahip olma", "nisaba ulaşmış olma", "tabii ihtiyaçlardan fazla olma", "üzerinden bir yıl geçmiş olma" gibi şartların arandığı görülür. Ancak bu şartların gerekliliğinin Kur'an'da veya Hz. Peygamber tarafından açıkça zikredilmediğini, fakihlerin ilk dönemlerdeki zekât tahsil örnek ve usullerinden bu sonucu çıkardıklarını burada belirtmek gerekir. Zekât konusundaki klasik fıkıh doktrini bu metotla ve böyle bir süreçte oluşmuştur.

İslâm hukukçularının "mal" kavramıyla ilgili görüşleri, İslâm toplumunun ekonomik gelişim seyriyle âdeta paralellik arzeder. Hanefîler'e göre mal, insanın mâlik olduğu ve kendisinden âdete uygun olarak yararlandığı her şeydir. Fakihlerin çoğunluğu menfaatleri "mal" kabul ederken Hanefîler karşı

görüştedir. Ancak zekât hukuku bakımından Hanefîler'in görüşü daha ağırlıklı görünmektedir.

1. Tam Mülkiyet. Bir malın zekâta tâbi olabilmesi için şart olan "tam mülk (el-milkü't-tâm)" tabirinden maksat o malın, hem kendisinin (ayn) hem de menfaatlerinin, sahibinin tasarruf salâhiyet ve kudreti altında bulunmasıdır. Yani mal, mükellefin fiilen elinde veya onun tasarrufu altında bulunacak, ona başkalarının hakkı taalluk etmiş olmayacak, o maldan ortaya çıkacak fayda mükellefe ait olacaktır.

Tam mülk olma şartının zekâta tâbi mallarda aranmasının başlıca sonuçları şunlardır:

Fakihlerin çoğuna göre;

1. Belirli sahibi olmayan mallar zekâta tâbi değildir. Buna göre halkın yararına sunulan, herkesin istifade ettiği mallar, devletin zekât, vergi ve başka gelirlerinden elde ettiği mallar belirli bir mâliki olmadığı için, zekâta tâbi değildir. Bu mallar bütün topluma aittir ve onlardan bir kısmı da fakirdir.

2. Fakir, yetim ve kimsesizlerin doyurulması, okutulması, cami, mescid, yol, köprü yapımı gibi amaçlarla hayır kuruluşlarına vakfedilen mallar zekâta tâbi değildir. Ancak oğluna, ailesine veya falanın oğullarına gibi belirli bir kişi veya kişilere yapılan vakıflar böyle değildir. Böyle vakfedilen mallar zekâta tâbidir. Çünkü bu durumda vakfedilen malın mülkiyeti vakfedenden vakfedilene geçmekte ve onda sürekli kalmaktadır.

3. Hırsızlık, gasp, rüşvet, faiz gibi haram yollarla kazanılan -haram malzekâta tâbi değildir. Çünkü âlimler haram malı, elinde bulunduranın mülkünü kabul etmemişler, onda tasarrufu yasaklamışlardır.

Tam mülk olma şartının Hanefîler'e göre başlıca sonuçları:

1. Elde bulunmayan ve ele geçeceği de umulmayan malda zekât yoktur. Kimi Hanefîler'e göre ise faydalanılmayan malda da zekât yoktur. Bu ikinci görüşe göre inkâr edilen, gasbedilen, düşman tarafından alınan, kaybolan, denize düşen, sahraya gömülüp yeri unutulan, devlet tarafından müsâdere edilen mallar tekrar sahipleri tarafından ele geçirilmedikçe zekâta tâbi değildir. Çünkü bu mallarda elde bulundurma ve tasarruf imkânı yoktur. Yani tam mülkiyet yoktur. Tam mülkiyetin tanımına ilişkin bu görüş farklılığı, ilk imamlardan nakledilen "Mâlü'd-dımâr'da zekât yoktur" sözünde geçen "mâlü'd-dımâr" tabirinin tefsirinden kaynaklanmıştır.

Şâfiîler'e göre ise, malın elde bulunmayışı zekât ödeme yükümlülüğünü ortadan kaldırmaz. Buna göre gasbedilen, kaybolan, çalınan, denize düşen vb. mallar, sahibinin eline geçince tahakkuk eden bütün zekâtları verilmelidir.

2. Ebû Hanîfe'ye göre kocasından vadeli mehrini almadıkça kadın zekâtla mükellef değildir. Çünkü o mehre nikâh akdi ile mâlik olmuştur, fakat bu noksan mülkiyettir. Kadın mehri teslim almakla ona tam mâlik olur.

3. Borçlu, borcuna karşılık olan malından dolayı zekât mükellefi olmaz. Elinde olan bu malın mâliki değildir.

4. Rehin olarak verilen maldan dolayı da mal sahibi zekâtla yükümlü olmaz. Çünkü bu mala mâlik olsa da zilyed değildir. Mal, borcu karşılığı rehin alanın elindedir.

5. Satın alınıp da teslim alınmamış mallar zekâta tâbidir. Çünkü alıcı, satım akdi sonucu bir mala tam mâlik olmuştur. Malın elinde olmaması zekâtın alıcıya farz olmasına mani değildir.

6. Malı yanında olmayan yolcu zekâtla mükelleftir. Çünkü o, vekil aracılığı ile malında tasarrufta bulunabilir.

Alacağın Zekâtı: Malın tam mülk olması şartının tabii bir sonucu olarak, bir kimsenin başkasının zimmetindeki alacağı için zekât verip vermeyeceği veya hangi şartlarda vereceği fakihler arasında tartışma konusu olmuştur.

Fakihlerin çoğunluğuna göre alacaklar iki ana gruba ayrılır: a) Tahsil edileceği umulan alacaklar, yani ödeme imkânına sahip ve borcunu da kabul eden kimsedeki alacaklar zekâta tâbidir. Alacaklı, her sene diğer malları ile birlikte bu alacağının zekâtını da öder. b) Tahsil edileceği umulmayan alacakların ise, ancak elde edilince zekâtı verilir. Elde edilince, geçmiş bütün yılların zekâtı ödenir diyenler de, sadece son bir yılın zekâtı ödenir diyenler de vardır. Hanefî müctehidlerine göre, elde edilmesinin üzerinden bir yıl geçmedikçe bu alacağın zekâtı ödenmez.

Hanefî fakihleri, alacağın zekâtı konusunu biraz daha detaylı şekilde ele almışlar ve alacağı üç gruba ayırmışlardır:

a) Kuvvetli alacak (deyn-i kavî): Borç verilmiş paralar ile ticaret mallarının bedelleri olan alacaklardır. Bunlar borçlular tarafından inkâr edilmedikçe, tahsil edildiklerinde geçen senelere ait zekâtları da verilmelidir. Fakat mükellef alacağından en az 40 dirhem (yani zekât nisabının 1/5'i kadar miktar) tahsil etmedikçe zekât borcunu ödemek zorunda değildir.

b) Orta kuvvette alacak (deyn-i mutavassıt): Ev kirası gibi zekât mevzuu olmayan bir malın bedelidir. Bu alacakta da geçen senelerin zekât borcu gerçekleşir, ancak zekât borcunun ödenme mecburiyeti için alacaklının en az 200 dirhem miktarı (nisab miktarı kadar) tahsil etmesi gerekir.

c) Zayıf alacak (deyn-i zaîf): Mal bedeli olmayan -mehir ve diyet gibi- alacaklardır. Bu tür alacak zekâta tâbi değildir. Tahsil edildikten sonra diğer şartların gerçekleşmesi ile zekâta tâbi olur.

Fakihlerin bu konudaki farklı görüşlerinden hareketle bir özet vermek gerekirse; borçlunun kabul ettiği ve ödeme gücüne sahip olduğu için ödenme ihtimali yüksek olan alacağın her yıl zekâtının verilmesi, borçlunun ödeme güçlüğü içinde bulunması veya ödemeyi kabul etmemesi gibi durumlarda ise elde edildikten sonra alacağın zekâtının verilmesi uygun olur.

2. Nemâ. Bir malın zekâta tâbi olabilmesi için aranan şartlardan biri de nemâdır. Sözlükte "artmak, çoğalmak, gelişmek" anlamlarına gelen nemâ dinî terim olarak iki kısma ayrılır.

1. Hakikî (gerçek) nemâ: Bir malın ticaretle, doğum yoluyla veya tarımla artmasıdır. Ticaret malları, hayvanlar ve toprak ürünleri böyledir.

2. Takdirî (hükmî) nemâ: Bir malın kendisinde nemâ imkânının bizzat (potansiyel olarak) mevcut olmasıdır. Altın, gümüş ve parada olduğu gibi.

Bugünkü anlamda nemâ, malın sahibine gelir, kâr, fayda temin etmesi, yahut kendiliğinden çoğalma ve artma özelliğine sahip bulunmasıdır. Böyle mallara “nâmî mallar” denilir. Hz. Peygamber'in ve ilk dört halifenin uygulamalarını dikkatle izleyen fakihler, bu devirlerde üzerlerinden zekât tahsil edilen malların artıcı vasfa sahip olduklarını tesbit etmişler ve bu vasfı zekâtın vücûb şartı saymışlardır.

Beş sınıf mal zekâta tâbidir. Bunlar; para (altın, gümüş vb.), ticaret malları, toprak ürünleri, hayvanlar, define ve madenler. Bu mallar incelendiğinde hepsinin nâmî (artıcı vasıfta) oldukları görülür.

Altın ve gümüş başta olmak üzere para artıcı vasıftadır. Çünkü mübâdele aracı, değer birimidirler. Çalıştırıldıklarında gelir getirir, kâr sağlarlar. Saklanmaları ve yatırımdan alıkonulmaları halinde tasarruf aracı özelliklerini korurlar. Bunların zekâta tâbi kılınması, sahiplerinin dikkatlerini çekmiş ve paranın yatırıma sevkedilmesini teşvik etmiştir.

Ticaret kâr sağlamak, gelir elde etmek için yapılır. O halde ticarete konu olan her mal artıcı vasıftadır.

Toprak ürünleri ve hayvanlar da bizzat kendileri nâmî vasfa sahiptir. Toprak ürünleri emek karşılığı toprağın verdiği yeni bir gelirdir. Madenler de böyledir. Hayvanlar ise doğurmak, gelişmek, et ve süt vermek suretiyle artıcı vasıf kazanmaktadırlar.

Zekâta tâbi mallarda nemâ şartı arandığından, bu şartı taşımayan mallar, meselâ binek hayvanları, çalıştırılan hayvanlar, oturulan evler ve ev eşyaları, meslek kitapları, meslekî aletler ve benzeri mallar zekâta tâbi değildir.

3. İhtiyaç Fazlası Olma. Zekâta tâbi mallarda aranan şartlardan biri de o malın, mükellefin kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin temel ihtiyaç maddelerinin (havâic-i asliyye) dışında olmasıdır.

İslâm'da diğer bedenî ve malî yükümlülüklerde olduğu gibi zekâtta da mükellefin değişik açılardan durumu göz önünde bulundurularak kişilere mâkul, taşınabilir ve anlamlı mükellefiyetler yüklenmiştir. Bu anlayışın bir uzantısı olarak, mükellefin temel ve tabii ihtiyaç maddeleri zekât matrahı dışında tutulmuştur. Kur'an'daki *"....afvı infak ediniz."* (el-Bakara 2/219) âyetini İslâm bilginleri, 'kazandığınız meşrû maldan kendinizin ve aile fertlerinizin tabii ihtiyaçlarından fazlasını infak ediniz' şeklinde anlamışlardır. Hz. Peygamber de zekâtın varlıktan verileceğini beyan etmiştir (Buhârî, "Zekât", 18).

Bir kimsenin zekâtla mükellef tutulabilmesi için zengin olmasının gerektiği açıktır. Bununla birlikte, hangi tür mal ve alacağa sahip olmanın zenginliğin göstergesi sayılacağı hususu, zekât müessesesine bakış açısıyla ilgili olduğu gibi, toplumların telakkileri ve sosyoekonomik şartlarıyla da yakından alâkalı bir konudur. Buna bağlı olarak, hangi tür malların temel ihtiyaç maddeleri sayılacağı ve bunu belirlemede ölçünün ne olacağı hususu da İslâm bilginleri arasında tartışmalı kalmıştır.

Esasen ihtiyaç gizli ve kişiseldir. Kişilerin dünyadaki arzu ve ihtiyaçlarına bir sınır getirmek de imkânsızdır. Bununla birlikte fakihler, temel ihtiyaç maddelerinin belirlenmesini kişilerin şahsî tercihlerine bırakmayı uygun görmeyip birtakım objektif ve açık ölçüler getirmek istemişlerdir. Çünkü İslâm'ın aslî ibadetlerinden biri ve sosyal adaleti gerçekleştirmenin de en tabii vasıtası olan zekât mükellefiyetin şartlarını kişilerin dindarlık, diğerkâmlık ve fedakârlık duygularına bırakmak yerine bazı objektif ölçüler belirlemek düzenli ve dengeli bir hak ve görev dağılımı açısından vazgeçilmez bir önem taşımaktadır.

Hanefîler'e göre, kişi ve aile fertleri için gerekli bir yıllık gıda maddeleri, giyecekler, sanat ve meslek aletleri, oturulan ev, ev eşyası, binek aracı, ilim için edinilen kitaplar aslî ihtiyaç sayılır.

Temel ihtiyaçlar kişinin hayatını korumak ve insan onuruna yakışır bir şekilde sürdürmek için muhtaç olduğu şeylerdir. Bir kimsenin yeme, içme, barınma, sağlık, iş ve meslek edinme, seyahat, dinlenme ve eğitim gibi tabii ve temel ihtiyaçlarını içinde yaşadığı toplumun genel iktisadî seviyesine göre lüks ve aşırı sayılmayacak ölçüde gidermesi mümkün ve meşrû görünmektedir.

Aslî ve tabii ihtiyaç kavramının ve bu konudaki ölçülerin zamanın, çevrenin ve şartların değişmesi ile değişebileceği doğrudur. Ancak insanın her arzu ettiği şey de zaruri ihtiyaç değildir. İsrafın yaygınlaştığı, insanların âdeta her şeyin en iyisini tüketme yarışına girdiği ve lüks eşyanın neredeyse ihtiyaç haline geldiği günümüzde temel ihtiyaç maddelerinin belirlenmesinin kişilerin kendi sosyal çevresine, kültür ve alışkanlıklarına ve kendi tesbitine bırakılmayıp bu konuda toplumun ortak değerlerine ve toplumdaki asgari geçim ve hayat standardına göre bir belirlemeye gidilmesi gerekir. Klasik dönemde fakihlerin ileri sürdüğü ölçüler de bir bakıma -o dönemler itibariyle- böyle bir işlev görmüştür.

4. Nisab. Sözlükte "sınır, işaret, asıl ve kök" anlamlarına gelen **nisab** kelimesinin terim anlamı; zekâtın vücûbuna alâmet ve ölçü olmak üzere tesbit edilen belirli bir miktardır.

Zengin olmanın asgari sınırı veya asgari zenginlik ölçüsü diyebileceğimiz nisab, zekâta tâbi her mal için, Hz. Peygamber tarafından gösterilmiştir. Bu asgari sınırlar bir açıdan o dönem İslâm toplumunun ortalama hayat standardını ve zenginlik ölçüsünü göstermekle birlikte ileri dönemlerde de şer'î belirleme (mukadderât–ı şer'iyye) sayılarak zekât nisabı adıyla aynen korunmuştur. Bu itibarla fakihler, toprak ürünleri hariç, zekâta tâbi bütün mallarda nisabın şart olduğunda görüş birliğine varmışlardır. Hadislerde nisab miktarları şu şekilde gösterilmiştir:

Gümüşte nisab miktarı 200 dirhem, altında 20 miskal, hayvanlarda 5 deve, 30 sığır, 40 koyun, toprak ürünlerinde ise (cumhura göre) 5 vesktir (=buğdayda 653 kg.). Ebû Hanîfe'ye göre ise toprak ürünlerinin azı da çoğu da zekâta tâbidir. Toprak ürünlerinin zekâtında nisab aranmaz.

Nisab miktarlarının belirlenmesinde kullanılan bu malların, o dönemin en yaygın zenginlik aracı olduğu açıktır. Nisabın bu mallar üzerinden belir-

lenmesi usulü, sosyal ve ekonomik şartların fazla değişmediği ileriki dönemlerde de aynen korunmuş ve bu nisab miktarları "belirlenmiş şer'î ölçüler" olarak nitelendirilmiştir. Kaynaklar yukarıda ayrı ayrı sayılan ve bugün için aralarında önemli bir değer farkı ortaya çıkmış bulunan nisab miktarlarının Hz. Peygamber döneminde birbirine denk olduklarını belirtir. O dönemde değişik mallar için belirlenen bu nisab miktarının bir ailenin yıllık ortalama harcamaları tutarı, âdeta asgari geçim standardı olduğu düşünülecek olursa, günümüzde nisab miktarının karı, koca ve çocuklardan oluşan en küçük bir ailenin yıllık asgari harcamaları tutarı olarak belirlenmesi ve böyle bir ölçünün esas alınması isabetli olur. Aylık ücretlendirmenin geçerli olduğu kesimler için yıllık ortalama yerine aylık ortalama geçim standardının esas alınması ve buna göre bir çözüm getirilmesi yerinde olur.

Zekât müslümanların zenginlerinden alınır, fakirlerine verilir. Böyle bir malî mükellefiyetin konabilmesi için toplumda zenginlik sınırının, daha doğrusu asgari hayat ve geçim standardının belirlenmesine ihtiyaç vardır. Modern vergi sistemlerinin, asgari geçim indirimleri tesbit ederek bunları vergi kapsamı dışında saymaları da böyle bir noktadan hareketledir. İslâm dini bu durumu kendine özgü ve âdil bir şekilde çözüme kavuşturarak toplumda nisab adı altında böyle bir belirlemeye gitmiş, nisabın üstünde gelir ve serveti olanlardan zekât alıp, nisabın altında gelir ve servet sahiplerini zekâttan muaf tutmuştur.

5. Yıllanma. Zekâta tâbi mallarda aranan şartlardan biri de, o malın üzerinden bir kamerî yılın geçmiş olması şartıdır ki buna fıkıh ilminde "havelânü'l-havl" tabir edilir.

Hz. Peygamber, *"Üzerinden bir -kamerî- yıl geçmedikçe, o malda zekât yoktur"* (İbn Mâce, "Zekât", 5) buyurmuştur. Fakihler, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn devirlerindeki zekât uygulamalarından hareketle altın ve gümüş para, ticaret malları ve hayvanlarda zekâtın farz olması için "havelânü'l-havl"i şart koşarlar. Toprak ürünlerinin zekâtı hasat mevsimi ödeneceğinden onlarda bu şart bahis konusu değildir. Madenlerin ve definelerin zekâtı ise elde edildikleri zaman ödenir; bunların üzerinden bir sene geçme şartı aranmaz.

Zekâta tâbi olan malların, "havelânü'l-havl" şartına göre iki grupta toplandığı görülmektedir. Birinci grupta zekâtın farziyeti için "üzerinden bir kamerî senenin geçmesi" şartı aranan para, ticaret malları ve hayvanlar, ikinci grupta ise bu şartın aranmadığı toprak mahsulleri, maden ve defineler yer alır.

Zekât mallarından üzerinden bir yıl geçme şartı arananlarla, böyle bir şart koşulmayan mallar arasındaki farkın yorumu şöyle yapılmaktadır: Havelânü'l havle tâbi mallar ancak bir senede nemâlanır, yani artar, çoğalır, kâr ve gelir getirir. Hayvanlar bu müddet içinde yavrulamak suretiyle çoğalır. Ticarî yatırımlar kâra dönüşebilir. Toprak ürünleri ise hasat mevsimine kadar kendileri gelişme gösterir. Bundan sonra artık eksilmeye doğru gider. Çoğalsın diye elde bulundurulmaz. Madenler de yerden çıkarılıp işlenmekle kâr elde edilir. Bu yönüyle madenler, toprak ürünleri gibidir.

Zekât mallarının bir kısmında sene geçme şartının arandığı bir kısmında aranmadığı konusunda görüş birliğine varan fakihler, zekâtın vücûb sebebi olan nisabın bu sene içinde ne zaman bulunması gerektiği, ayrıca yeni kazanılan mallarda (mâl-i müstefâd) süre şartının aranıp aranmayacağı konularında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Hanefîler'e göre; bir malda zekâtın farz olabilmesi için, o malın hem sene başında ve hem de sene sonunda nisaba ulaşmış olması şarttır. Bir kimse sene başında nisab miktarına ulaşan bir mala sahip olsa, bu mal sene içinde nisabın altına düşse, hatta tamamen tüketilse, fakat sene sonunda yine nisab miktarına ulaşsa, sene sonu hesabıyla zekâta tâbi olur. Meselâ demir ticareti yapan bir tüccarın deposunda sene başında yüz ton demir varken, sene içinde bunların bir kısmını satış yoluyla tüketse ve yerine elli ton demir alsa, sene sonundaki bu demir ile kasa mevcudunun zekâtını vermekle mükelleftir.

Şâfiîler'e ve Hanbelîler'e göre; nisabın bütün sene boyunca bulunması gerekir. Bir mal sene içinde nisabın altına düşerse, ona zekât vâcip olmaz. Bir kimse sene başında nisab veya nisab miktarını aşan bir mala sahip olsa, sene içinde satış ve hibe gibi yollarla bu mal nisabın altına düşse, o kimse nisab miktarı mala sahip olana kadar zekâtla mükellef değildir. Zekât miktarı mala sahip olduğu zaman sene geçme şartı tekrar başlar. Ancak sene içinde elde edilen ticarî kârlarla, sene içinde doğan hayvanlar bundan müstesnadır. Bunlar ana mallara tâbidir.

Mâl-i müstefâd; önceden yok iken sonradan ferdin mülkiyetine geçen maldır. Maaş, ücret, ikramiye, geçici kazançlar, bağışlar, miras yoluyla edinilen servet vb. mâl-i müstefâd kapsamına girer. Bu tür gelirlerle ilgili başlıca hükümler şunlardır:

1. Mâl-i müstefâd: Ticaret mallarının kârı, hayvanların yavruları gibi sahip olunan malların nemâlandırılması sonucu ise, eldeki eski mala eklenir.

Bir yıl şartı da, eldeki eski malın üzerinden bir yıl geçmesi ile gerçekleşmiş olur. Bu konuda fakihler arasında görüş ayrılığı yoktur.

2. Mâl-i müstefâd eldeki malın cinsinden değil ise cumhura (fakihlerin çoğunluğuna) göre ayrı hükümdedir. Ne nisabı tamamlamak ne de yıl şartının gerçekleşmesi için eldeki mala eklenir. Meselâ nisab miktarı deveye sahip olan bir kimse, yıl içinde sığır satın alsa, sığır için de ayrıca bir yıl beklemesi gerekir.

3. Mâl-i müstefâd; ticarî kârlar ve hayvan ürünlerinin dışında, fakat elde bulunan nisab miktarı malın cinsinden ise; Hanefîler'e göre bu mal eldeki mala eklenerek hepsinin üzerinden bir yıl geçince zekâta tâbi olur. Meselâ 5 milyon liralık demir stoku bulunan tüccarın sene içinde eline satış veya bağış yoluyla 50 milyon liralık demir geçse, sene sonunda 55 milyon liralık mal varlığının zekâtını vermesi gerekir.

Bu konuda Hanefîler'in görüşü ağırlık taşır. Çünkü özellikle günümüzde ticaret sektöründe bir sene içinde pek çok mal el değiştirmekte, kâr ve zarar sene sonu hesaplarında ortaya çıkmaktadır. Hangi malın ticareti yapılırsa yapılsın zekâtın matrahı sene sonundaki mal varlığı olmalıdır.

6. Borç Karşılığı Olmama. Zekâta tâbi mallarda aranan "tam mülk" ve "aslî ihtiyaçlardan fazla olma" şartlarının bir gereği de zekâta tâbi olan malın borç karşılığı olmamasıdır. Ancak âlimler, özellikle zâhirî mallarda (açık mallarda) borcun zekâtın gerçekleşmesine mani olup olmayacağı konusunda farklı fikirler ileri sürmüşlerdir.

Fakihlerin çoğunluğu “el-emvâlü'l-bâtına" (gizli mallar) adı verilen para ve ticaret mallarının zekâtında borcun etkili olacağında ittifak etmişler, “el-emvâlü'z-zâhire” (açık mallar) denilen toprak ürünleri, hayvanlar ve madenlerde ise borcun, zekâtın vücûbuna mani olup olmadığında ihtilâfa düşmüşlerdir.

Hanefîler'e göre borç üç nevidir:

1. Şahıslara olan borçlar.

2. Allah hakkı olarak vâcip olup kullar tarafından istenen borçlar. Zekât bu nevidendir.

3. Kullar tarafından istenmeyen fakat Allah için yerine getirilmesi gereken borçlar. Nezir ve kefâret bu çeşit borçlardandır.

İlk iki grupta toplanan borçlar zekât mallarının nisabını düşürürlerse, bu mallarda zekât gerçekleşmez. Üçüncü grupta toplanan borçlar, zekâtın ger-

çekleşmesine mani değildir. Ayrıca borç hangi neviden olursa olsun, toprak ürünlerinde zekâtın vücûbuna mani değildir.

İmam Şafiî'ye göre borç hiçbir malda zekâtın vücûbuna engel olmaz. İmam Mâlik'e göre ise sadece parada zekâtın vücûbuna engeldir, nisabı düşürürse zekât farz olmaz.

Fakihler arasındaki bu ihtilâf, onların zekâtın sırf ibadet mi yoksa malda fakir için gerçekleşen bir hak mı olduğu noktasında farklı değerlendirmelere sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

B) GEÇERLİLİK ŞARTLARI

Yukarıda zekâtın vücûb şartlarından, yani bir kimsenin zekâtla mükellef olabilmesi için şahsı ve malı yönünden aranan şartlardan söz edildi. Şimdi ise, üzerine böyle bir mükellefiyet terettüp eden müslümanın yapacağı ifanın geçerli olabilmesi için gerekli şartlar, yani klasik ifadesiyle zekâtın sıhhatinin şartları üzerinde durulacaktır. Zekâtın, fakihlerce ısrarla üzerinde durulan iki önemli sıhhat şartı vardır. Bunlar da mükellefin ibadet niyeti ve yapılan ödemenin ehline temlikidir.

a) Niyet

Zekât esasen malî bir ibadettir ve namazla birlikte İslâm'ın iki temelini teşkil eder. Namaz bedenî ibadetlerin, zekât da malî ibadetlerin simgesi konumundadır. Âyet ve hadislerde zekâtın çok defa namazla birlikte zikredilmiş olması da böyle bir anlam taşır. Zekât sadece bir borç değil aynı zamanda ondan istifade edecek kişilerin bir hakkıdır da. Bu sebeple devletin toplama ve dağıtma yükümlülüğünü üstlendiği bir nevi vergi olarak da nitelendirilir. Devlet onu mükelleflerden gerektiğinde zorla tahsil eder. Bunlar zekât mükellefiyetinin toplumu ve üçüncü şahısları ilgilendiren yönüdür. Bunlara ilâve olarak bir de zekâtın ibadet olması, Allah'ın emrine itaat edilerek, O'na kulluğun bir nişanesi olarak yerine getirilmekte oluşu sebebiyle mükellefin niyet ve kastını, onun iç dünyasını ilgilendiren yönü vardır. Bu sebeple de İslâm bilginleri, zekâtta ibadet bilinç ve niyetinin bulunması gerektiğini, ancak bu takdirde zekâtın mükellef açısından geçerli olacağını belirtirler.

Zekâtın bu iki yönünü birlikte değerlendiren fakihler diğer ibadetlerde olduğu gibi zekât borcunun ödenmesinde de niyetin şart olduğunda görüş birliğine varmışlar, fakat bu niyetin ne zaman yapılacağında, mükellef adına başkası tarafından yapılıp yapılamayacağında (niyâbet), ayrıca devlet tara-

fından zorla tahsil edildiğinde zekât borcunun ödenmiş olup olmayacağında farklı görüş ileri sürmüşlerdir.

Hanefîler'e ve Şâfiîler'e göre; kaide olarak niyetin ödeme anında bulunması gerekir. Çünkü zekât ibadettir ve ibadetlerde niyet şarttır. Fakat ödemeler parça parça yapıldığı için, kolaylık olsun diye niyetin, zekât borcunun çıkarıldığı anda bulunması da yeterlidir. Bu oruçta niyetin önceden yapılması gibidir.

Zekât verilirken hükmen niyet edilmiş olması da yeterlidir. Meselâ mal sahibi niyet etmeden zekât borcunu verdikten sonra henüz mal fakirin elinde iken niyet etmesi, yahut vekile vermesi anında niyet ettiği halde vekil zekât borcunu öderken niyet etmemesi gibi durumlarda niyet hükmen var sayılır. Çünkü emreden kişinin niyeti esastır.

Hanefî mezhebinde müftâ bih (kendisiyle fetva verilen) görüşe göre zekât memuru açık mallardan (el-emvâlü'z-zâhire) zekâtı zorla almış ise, mükellefin üzerinden zekât borcu düşer, gizli mallardan zorla zekât alındı ise zekât borcundan mükellef -niyet etmemiş ise- kurtulamaz.

Şâfiîler'e göre; tercih edilen görüş -Hanefîler'de olduğu gibi- niyetin zekât borcunu çıkarma anında yapılabileceğidir. Çünkü niyeti zekât borcunu hak edenlere verirken şart koşmak güçlük doğurur. Onun için malında vekil tayin eden kişinin devir esnasında zekâta niyet etmesi yeterlidir.

Şâfiîler çocuk ve akıl hastasının mal varlığından velî ve vasîlerinin zekât ödemekle mükellef oldukları görüşündedir. Bu durumda veli veya vasî onlar adına zekât öderken niyet edeceklerdir.

Mâlikîler'e göre mükellef zekât malını ayırırken, bu malın verilmesinden az önce veya verilirken niyet edilmesi câizdir. Hanbelîler'in görüşü de buna yakındır. Onlara göre mal sahibinin niyeti esas olup zekât memurunun niyeti onun yerine geçmez.

b) Temlik

Zekâtı, ona ehil olanlara vermek yani onların mülkiyetlerine geçirmek (temlik) şarttır. Bu şart iki unsur içerir; birincisi temlik işlemi, ikincisi ise temlikin yapıldığı şahsın zekâtı almaya ehil oluşu. Fakihlerin temlik terimine genelde bir malın mülkiyetini zekât alacak şahsa doğrudan nakletme işlemi şeklinde dar bir anlam verdiklerini belirtmek gerekir. Bu itibarla bir kimse zekât niyetiyle bir fakir veya yetimin karnını doyursa bu zekât borcunu ortadan kaldırmaz. Ancak zekâta niyet edilerek, onlara gıda maddeleri verilse zekât

ödenmiş olur. Çünkü zekât niyetiyle fakire, yetime mal vermek temliktir. Böylece onlar kendi malından yemiş olur.

Klasik dönem İslâm hukukçularının büyük çoğunluğuna göre cami, okul, yol, köprü, çeşme yapımı gibi hayır kuruluşlarına zekât verilmez; ölü kefenleri alınmaz ve ölülerin borçları zekâtla ödenmez. Çünkü bu durumlarda temlik gerçekleşmez; yani zekât, borcu ödenen kişinin mülkiyetine geçmemektedir. Hayır kurumlarına zekâtın dışında bağışlar şeklinde yardımlar yapılmalı, zekât ise sadece fakirlere verilmelidir. Çünkü İslâm dininde imkânı olan müslümandan sadece zekât borcunu vermesi değil, bunu da aşarak Allah'ın kendisine verdiği malını hayırlı faaliyetlere sarfetmesi istenmektedir.

İslâm'ı yaymak, korumak, müslümanlara düşmanlarından zarar gelmesini önlemek amacıyla yapılan harcamalar zekât yerine geçer. Çağımızda yoksullara ve âcizlere bakmak için kurumlar oluşturulmuştur. Bu kurumlara da zekât verilir ve bu vekâleten veya dolaylı temlik sayılır.

Temliki dar mânasıyla alan fakihler bir fakiri zekâta mahsup olmak üzere bir dairede oturtmakla da zekât borcunun ödenmiş olmayacağını, çünkü bunun temlik sayılmayacağını ileri sürmüşlerdir. Ancak evin kullanımının ekonomik bir değerinin bulunduğu, fakirin evde oturduğu müddetçe onun kullanım (menfaat) mülkiyetine sahip olduğu ve bu açıdan temlikin gerçekleştiği düşünülürse araya göstermelik bir para alışverişinin girmesine gerek olmadığı görüşü daha doğrudur.

Zekât usul (baba, anne, dede, nine) ve fürûa (çocuk ve torun) verilemez. Çünkü zekât verenle usul ve fürûu arasında çok sıkı bir mülkiyet bağı ve menfaat ortaklığı vardır. Dolayısıyla burada tam anlamıyla temlik gerçekleşmez. Aynı şekilde kişi zekâtını karısına da veremez. Ebû Hanîfe'ye göre kadın da zekâtını kocasına veremez.

Fakir bir kimsede alacağı olan zengin ona, “Alacağımı sana zekât olarak veriyorum” dese temliki dar ve formel (şeklî) mânada anlayan fakihlere göre bu şekilde zekât borcu ödenmiş olmaz. Çünkü zengin zekât borcunu fakirin eline teslim etmedikçe temlik gerçekleşmez ve borçtan kurtulmaz. Ancak temliki geniş mânasıyla alırsak bu da bir nevi temliktir, zekât yerine geçer. Bunun için de borçlu, borcunu alacaklıya ödeyip sonra tekrar zekât olarak ondan alması şeklinde bir şeklî ve dolaylı işleme gerek yoktur.

Yapılan bir harcamanın veya ödemenin fıkhen zekât sayılabilmesi için fakihlerce ileri sürülen **niyet** ve **ehline temlik** şartları netice itibariyle hem

zekâtı verenin bilinçli ve iradî şekilde hareket etmesini sağlamaya hem de fakirin haklarını korumaya mâtuf tedbirler olarak anlaşılmalıdır. Fakihlerin temlik terimini dar mânasıyla ve şeklî bir işlem olarak yorumlamaları da esasen fakirin hakkını gözetmeye yönelik bir çaba olmakla birlikte bu yaklaşım bazan gülünç hilelerin de yolunu açmaktadır. Doğru olanı, temlike geniş mâna verilmesi ve dolaylı temliklerin yeterli sayılmasıdır.

Borçlu, zengin alacaklısına "Bana zekâtını ver, senin borcunu ödeyeyim" dese alacaklı da zekâtını ona verse, zekât borcunu ödemiş olur. Borçlu onu aldıktan sonra kendi borcunu ödemek zorunda değildir. Ama borç yerine, aldığı zekâtı verirse borcunu ödemiş sayılır.

Temlikin gerçekleşmesinde gözetilen ikinci husus ise, temlikin zekâtı hak edenlere yapılmasının şartıdır. Bu itibarla zekât zenginlere ve onların küçük çocuklarına verilemez. Çünkü onlar zekâta ehil değildir. Zenginin yetişkin çocuğu, nafakası babasına ait de olsa, zengin sayılmaz. Zenginin fakir karısı da böyledir.

Hz. Peygamber kendi soyuna zekât verilmesini yasakladığı için zekât Hâşimoğulları'na da verilemez. Böylece Hz. Peygamber bir devlet gelirini -hak da etseler- sülâlesine yasaklayan tek tarihî şahsiyettir. Belki de o, bu uygulaması ile zekât mallarına göz diken kötü kişilerin çeşitli istismarlarına mani olmak istemiş ve zekât gelirlerini Hâşimoğulları'na yasaklamıştır. Hâşimoğulları; Hz. Ali, Abbas, Ca'fer Tayyâr, Akīl ve Hâris b. Abdülmuttalib soyundan gelenlerle bunlar tarafından hürriyete kavuşturulan kişilerdir.

IV. ZEKÂTA TÂBİ MALLAR

Zekât konusundaki fıkhî tartışmalar, zekâtın vücûb ve sıhhat şartları konusundan ziyade hangi malların ne ölçüde zekâta tâbi olacağı konusunda yoğunlaşır. Bunun belki de en başta gelen sebebi, mal ve zenginlik kavramlarının, ekonomik değer taşıyan malların dönemden döneme, toplumdan topluma değişmekte oluşudur. Kur'ân-ı Kerîm'de insanların önem ve ekonomik değer atfettikleri bazı mallar değişik vesilelerle zikredilse bile hangi mallardan ne ölçüde zekât alınacağına ilişkin bir sayım ve açıklama yer almaz.

Hz. Peygamber'in ve sahâbenin uygulamasında bazı malların zekâta tâbi tutulduğu ve bunlar için belli bir alt sınır ve zekât oranı belirlendiği, bazı malların da zekâta tâbi tutulmadığı bilinmektedir. İleri dönemde oluşan fıkıh doktrini de bu bilgiler etrafında oluşmuştur. Ancak Hz. Peygamber ve sa-

hâbe döneminin uygulamalarında hareket noktasının, o dönem İslâm toplumunun mal ve ekonomik değer ölçüleri olduğu da göz ardı edilmemelidir. Böyle olunca bu bilgi ve ölçülerin, mal ve ekonomik değer kavramının eski dönemlere göre bir hayli değiştiği günümüz toplumlarına güncelleştirilerek getirilmesi, zekâtın mâna ve gayesine daha uygun bir yaklaşım olacaktır.

Burada zekâta tâbi mallar konusunda ağırlıklı olarak klasik fıkıh kitaplarındaki bilgilere yer verilecek ve bundan hareketle güncel problemlerin çözümüne ışık tutulmaya çalışılacaktır.

A) ALTIN ve GÜMÜŞ

Kur'an'da insanların dünya malına olan aşırı düşkünlüğü sürekli kınanır, zenginlerin ihtiyaç sahipleri için harcama yapması, infakta bulunması istenir. Altın ve gümüş âdeta dünya malını simgelediği için bu bağlamda sıkça zikredilmiştir.

Hz. Peygamber ve onu takip eden Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler devirlerinde piyasada tedavülde olan para, dirhem (gümüş) ve dinar (altın) adı verilen paralar idi. Ayrıca külçe halinde altın ve gümüşler de ödemeler için kullanılıyordu.

Bu itibarla altın-gümüş paradan zekât yükümlülüğü konusu; a) mübâdele aracı olması bakımından nakit veya külçe altın ve gümüş, b) Altın ve gümüşten yapılan ziynet eşyası, c) günümüzdeki paralar olmak üzere üç ayrı alt başlıkta ele alınabilir.

a) Mübâdele Aracı Olması Bakımından Nakit veya Külçe Altın ve Gümüş

Hadis kitaplarının ittifak halinde Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet ettikleri bir hadiste Hz. Peygamber 5 ukiyeden (=200 dirhem) az olan gümüşte zekât yükümlülüğünün olmadığını (Buhârî, "Zekât", 32); ayrıca başka bir rivayette de gerek para, gerekse külçe halindeki gümüşün 1/40 (% 2.5) nisbetinde zekâta tâbi olduğunu bildirmiştir (Buhârî, "Zekât", 38). Böylece Hz. Peygamber tarafından gümüşün zekât nisabı 200 dirhem, nisbeti de 1/40 (% 2.5) olarak tayin edilmiştir.

Gümüşün nisab ve nisbetlerini bildiren hadisler kadar meşhur olmamakla birlikte hadis mecmualarında altının nisab ve nisbetini bildiren hadisler de yer almaktadır. Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin her 20 dinar altından 1/2 dinar zekât aldığı rivayet edilir (Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, nr. 1107, 1167).

Bu bilgi ve rivayetleri esas alan mezhep imamları gümüşün zekât nisabının 200 dirhem, altının nisabının 20 miskal, her ikisinin de zekât nisbetlerinin 1/40 (% 2.5) olduğunda görüş birliğine varmışlardır.

Dirhem ve dinarların bugünkü ölçülerle ağırlıkları:

Fıkıh ve tarih kitapları dirhem ve dinarların ağırlıklarının arpa, buğday, hardal gibi hububatla tesbit edildiğini, altın para birimi dinarla, miskalin eşit ağırlıkta olduklarını kaydederler. Ayrıca dirhemle dinar arasında -her 7 dinarın 10 dirheme eşitliği gibi- aritmetik bir bağın bulunduğunu bildirirler. Dirhem ve dinarın ağırlıklarının hububatla tesbiti, o dönemin şartları açısından kolay ve pratik bir çözüm olmakla birlikte, bu durum ileriki dönemlerde dirhem ve dinarın başka ölçü birimlerine dönüştürülmesi sırasında ufak bazı farklılıkların çıkmasına sebep olmuştur.

200 dirhem gümüş ve 20 miskal altın için, Din İşleri Yüksek Kurulu, nisabın esas alınmasında 20 miskal altının 80.18 gr, 200 dirhem gümüşün ise 561.2 gram olmasını esas almıştır.

Altın ve gümüş bu nisab miktarına ulaşınca zekâta tâbi olur ve 1/40 nisbetinin zekât olarak verilmesi gerekir. Altın ve gümüş de nisab fazlası kısım için de zekât oranı, fakihlerin ağırlıklı görüşüne göre, aynıdır.

Altın ve gümüş nisabdan az ise nisabı tamamlamak için biri diğerine ilâve edilir mi? Hanefîler'e göre ilâve edilmelidir. Şâfiîler ve Hanbelîler ise aksi görüştedir.

b) Altın ve Gümüşten Yapılan Ziynet Eşyası

Altın ve gümüşten yapılan kadın ziynet eşyasının zekâta tâbi olup olmayacağı sahâbe devrinden itibaren tartışma konusu olmuştur.

Hanefî mezhebine göre altın ve gümüşten yapılmış süs eşyaları zekâta tâbidir. Meselâ altın ve gümüşten yapılmış bilezik, kolye, gerdanlık gibi kadın süs eşyası nisaba ulaşır ve üzerinden bir sene geçerse, o günkü altın fiyatları ile değeri bulunur ve 1/40 zekâtı verilir.

İmam Şâfiî, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise mubah olan kadın süs eşyası zekâta tâbi değildir. Ancak Şâfiîler'e göre kadın süs eşyalarında israfa kaçarsa, meselâ 200 miskal ağırlığında ziynet eşyası bulundurursa bunların zekâtını vermesi gerekir.

Kadın süs eşyasının zekâta tâbi olup olmaması hususunda iki farklı görüş ileri süren fakihler, bu konu ile ilgili aşağıdaki hususlarda da görüş birliğine varmışlardır:

1. Altın ve gümüş dışında, hangi maddeden olursa olsun bütün süs eşyaları zekâta tâbi değildir.

2. Erkekler tarafından kullanılan veya dince kullanılması haram sayılan altın-gümüş mâmulü bütün süs eşyası zekâta tâbidir.

c) Madenî ve Kâğıt Paraların Zekâtı

Tarihin ilk devirlerinde alışveriş trampa usulüyle, mal malla değiştirilerek yapılıyordu. Daha sonra altın ve gümüş madeni, giderek de altın ve gümüş paralar temel mübâdele aracı olarak yaygınlık kazandı. Son bir iki yüzyıl içinde çeşitli sebepler sonucu bunlar da tedavülden kalkarak yerini itibarî değere sahip madenî paralar, banknot ve kâğıt paralar aldı.

Mezhep imamları devrinde kâğıt para henüz kullanılmadığı için klasik dönem fıkıh kitaplarında kâğıt paranın zekâtı ile ilgili açık bir hükme rastlanmaması tabiidir. Altını temsil eden ve altın yerine ödemelerde kullanılan para türünün (banknot) kullanıldığı devirde yaşayan fakihler, bu paraları "karşılığı hemen ödenebilen borç senedi" olarak değerlendirmiş ve borcunun dışında, üzerinden bir yıl geçmiş nisab miktarı, yani 80.18 gram altın veya 561.2 gram gümüş karşılığı parası olanların bu paranın 1/40'ını (% 2.5) zekât olarak vermeleri gerektiğini söylemişlerdir.

Kâğıt para giderek altına bağlı olmaktan çıkarılmış ve tamamen mübadele aracı olmuştur. Günümüzde artık para denilince, kâğıt para anlaşılmaktadır. Alışveriş onunla yapılmakta, işçi ücretleri, memur maaşları onunla verilmekte, artık kâğıt para zenginlik ölçüsü kabul edilmektedir. İhtiyaçların giderilmesi, kâr etme gibi ekonomik faaliyetlerde altın kuvvetinde ve onun gibi görev yapmaktadır.

Bütün bunların anlamı, kâğıt paranın şer‘î para olan altın ve gümüşün mübâdele vasıtası olarak yapmış oldukları görevi yüklenmiş olmasıdır. O halde, o parada da, altın ve gümüş parada olduğu gibi, fakir ve yoksulların hakkı vardır ve bu hak zekât şeklinde ödenmelidir.

Madenî ve kâğıt paralar altın, gümüş ve ticaret malları hükmündedir. Kendi başlarına veya altın-gümüş ve ticaret mallarıyla beraber nisab miktarına ulaşınca sene sonunda 1/40’ını (% 2.5) zekât olarak vermek gerekir.

B) TİCARET MALLARI

Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Ey iman edenler! Kazandıklarınızın temizlerinden ve sizin için yerden çıkardıklarımızdan infak edin; göz yummadan alamayacağınız âdi, bayağı şeyleri vermeye kalkmayın. Bilin ki Allah müstağnidir, övülmeye lâyıktır"* buyurulur (el-Bakara 2/267). Bu âyette geçen "Kazandıklarınızın temizlerinden ... infak edin" anlamındaki ibare fakihlerin çoğunluğu tarafından "ticarî yolla elde ettiğiniz kazançtan zekât verin" şeklinde anlaşılmıştır.

Hadis kitaplarında Hz. Peygamber'in ashabına, ticaret maksadıyla ellerinde bulundurdukları mallarından zekât ödemelerini emrettiği rivayetleri vardır. Halifelerin uygulaması da bu yönde olmuş, ticaretle uğraşıp elinde nisab miktarı ticaret malı bulunan kimselerden, o dönemlerden itibaren zekât alınagelmiştir.

İslâm bilginleri, her çeşit ticaret malının kural olarak zekâta tâbi olacağında görüş birliğindedir. Ancak ticaret mallarında zekâtın farz olması için aranan nisab şartının sene başında mı, sene sonunda mı, yoksa bütün sene boyunca mı bulunması gerekeceği, zekât ödemesinin aynî mi nakdî mi yapılacağı hususları aralarında tartışmalıdır.

Ticaret mallarının nisabının teorik olarak altın veya gümüşün nisabına göre hesaplanacağı ve bu değerlerden noksan olan ticaret malının zekâta tâbi olmayacağı söylenmiştir.

Şurası da bir gerçek ki; günümüzde altına göre gümüş çok değer kaybetmiş, altın ve gümüş nisabı arasında büyük bir dengesizlik meydana gelmiştir. Bu durum gerek paranın, gerekse ticaret mallarının nisabında altının mı yoksa gümüşün mü esas alınması gerektiği tartışmasını gündeme getirmiştir. Günümüz fıkıh bilginleri, altının asırlardır değerini koruduğunu dikkate alarak para (banknot) ve ticaret mallarının nisabını tayinde altın nisabının esas alınmasını uygun görmüşlerdir.

Hanefî fakihlerine göre, ticaret mallarının kıymeti sene başında ve sene sonunda, yukarıda gösterilen altın veya gümüş nisablarının altına düşmemelidir. Aksi halde bu mallarda zekât gerçekleşmez. Ticaret mallarının kıymetlerinin sene içinde nisabın altına düşmesi zekâtın farz olmasına mani değildir. Mâlikî ve Şâfiî fakihlerine göre, ticaret mallarında nisab sadece sene sonunda aranır. Sene başı ve sene içinde nisabın düşmesi bu mallarda zekâtın vücûbuna mani sayılmaz.

Ticaret mallarının sene sonunda kıymetleri maliyet fiyatlarına göre tesbit edilir.

Ticarete konu olan her mal, şartları tahakkuk edince zekâta tâbi olur. Bunları sayı ile sınırlamak mümkün değildir. Her çeşit giyim eşyası, gıda maddeleri, inşaat malzemeleri ticaret niyeti ile elde bulundurulursa o ticaret malıdır ve zekâta tâbidir.

Ticaret malları, sene içinde kendi cinsleri veya başka bir malla değiştirilirse "üzerinden bir yıllık sürenin geçmesi" şartı kesilmiş olmaz. Tüccar sene sonunda sahip olduğu mallarının değerini hesaplar, buna mevcut parasını ve alacaklarını ilâve eder. Bulduğu toplam değerin 1/40'ını (% 2.5) zekât olarak verir.

Hanefîler'e göre ticaret mallarının zekâtı hesap edilirken borçlar çıkarılır. Şâfiîler'e göre ise borç zekâtı etkilemez. Mevcut malın zekâtı -borç dikkate alınmadan- hesap edilip verilir.

Ticaret mallarının zekâtı Hanefîler'e göre mal olarak verilebileceği gibi bu malın tutarı para olarak da ödenebilir. Şâfiîler'e göre, hangi mal zekâta tâbi ise zekâtın o maldan çıkarılıp verilmesi gerekir. Bu görüş ayrılığı mükellef için bir kolaylık teşkil etmekte olup, mükellef durumuna göre bu iki şekilden birini tercih edebilir. Fakat gerek malın para cinsinden değerini belirlerken, gerekse mal olarak ödeme yaparken ortalama kalitenin altına düşmemeye özen göstermelidir.

C) TOPRAK ÜRÜNLERİ

Fakihler, *"...sizin için yerden çıkardıklarımızdan infak edin..."* (el-Bakara 2/267) emrinin, topraktan çıkarılan ürünlerden zekât veriniz anlamına geldiği görüşündedir. Ayrıca müslümanlara "hasat günü mahsullerinin haklarını vermeleri" de emredilmiştir (el-En‘âm 8/141). Bu âyette zikredilen "hak" teriminden zekât mı yoksa zekâttan ayrı bir ödeme mi kastedildiği tartışma konusu olmakla birlikte fakihlerin çoğunluğu bu âyette zikredilen "hak" tabirinin toprak ürünlerinden alınması gereken zekât olduğunu söylemişlerdir.

Hz. Peygamber'in toprak ürünlerinin zekâtı ile ilgili aşağıdaki şu hadisi hemen bütün hadis ve fıkıh kitaplarında zikredilir: *"Yağmur ve nehir sularıyla sulanan toprak mahsullerinde öşür (1/10), kova (el emeği) ile sulananlarda nısf öşür (1/20) vardır"* (Buhârî, “Zekât”, 55).

Bu hadis toprak mahsullerinden ne nisbette zekât alınacağını göstermektedir. İşte bu nisbetten doğan ve onda bir anlamına gelen öşür (uşr) terimi, "toprak ürünlerinden alınan zekât" anlamında kullanılmıştır.

İslâm âlimleri ziraî mahsullerin 1/10 yahut 1/20 nisbetlerinde zekâta tâbi olduğunda görüş birliğine varmışlardır. Ancak hangi nevi toprak ürünleri zekâta tâbidir ve hangileri zekâta tâbi değildir? Bu sual sahâbe devrinden itibaren farklı şekilde cevaplandırılmıştır.

Ebû Hanîfe'ye göre, bütün toprak ürünleri zekâta tâbidir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, toprak ürünlerinin zekâta tâbi olabilmeleri için hububatta olduğu gibi bir sene -çürümeden- kalabilme özelliğine sahip olmaları gerekir.

Hanefî fıkıh kitapları İmâm-ı Âzam'ın bütün toprak ürünlerinin zekâta tâbi olduğu hususundaki görüşünü destekledikleri gibi, çağdaş İslâm âlimleri de bu görüşü savunurlar.

İmam Mâlik ve Şâfiî'ye göre ise bir sene muhafaza edilebilen gıda maddesi özelliğine sahip toprak ürünleri zekâta tâbidir. Şâfiîler meyveden sadece hurma ve üzümün zekâta tâbi olduğu görüşündedir.

Hanefîler'e yakın bir görüşe sahip olan Ahmed b. Hanbel'e göre ölçülebilen, kurutulabilen, dayanıklı olan gıda maddeleri ve insanoğlu tarafından yetiştirilen bütün ürünler zekâta tâbidir. Ahmed b. Hanbel, zekâta tâbi mallarda gıda maddesi olma şartını aramamaktadır. Buna göre pamuk, keten gibi giyim eşyası yapılan maddeler de zekâta tâbidir.

Toprak mahsullerinin zekâta tâbi olabilmesi için -diğer zekât mallarında olduğu gibi- belli bir nisaba ulaşması şart mıdır?

Fakihlerin çoğunluğu toprak mahsulleri zekâtında da nisabın şart ve nisabın beş vesk (=653 kg.) olduğu, bu nisaba ulaşmayan ürünlerin zekâta tâbi olmayacağı görüşündedir. Onlar bu görüşlerinde Hz. Peygamber'in *"Beş veskten az (üründe) zekât yoktur "* anlamındaki hadisine istinat ederler (Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, nr. 1422-1424).

Toprak ürünlerinde nisab şartını arayan fakihlere göre buğday ve arpa kabuksuz olarak depo ediliyorsa miktarı 653 kilograma ulaşmadığı sürece zekâta tâbi değildir. Bu ve bu miktarın üzerinde olanı ise zekâta tâbidir. Eğer pirinç gibi kabuğu ile birlikte depo ediliyorsa, mal sahibi isterse nisabı kabuksuz olarak 5 vesk, isterse kabuklu olarak 10 vesk hesap eder ve ona göre zekâtını öder.

Ebû Hanîfe'ye göre ise toprak mahsullerinde nisab şartı aranmaz. Ziraî ürünler ister az ister çok olsun zekâta tâbidir.

Zekât Nisbeti. Hemen bütün hadis ve fıkıh kitaplarının kaydettiği Hz. Peygamber'in *"Yağmur ve nehir sularıyla sulanan toprak mahsullerinde öşür (1/10), kova (el emeği) ile sulananlarda nısf öşür (1/20) vardır"* (Buhârî, “Zekât”, 55) anlamındaki hadis, toprak ürünlerinden ne nisbette zekât alınacağını göstermektedir.

Buna göre toprak ürünlerinin zekâtı toprağın sulama tekniğine göre belirlenmektedir. Toprak emek sarfedilmeden yağmur, nehir, dere, ırmak ve bunların kanalları ile sulanıyorsa zekât olarak mahsulün 1/10'u; kova, dolap, motor veya ücretle alınan su ile sulanıyorsa 1/20'si verilecektir.

Eğer arazi hem yağmur veya nehir sularıyla hem de dolap vb. gibi emekle elde edilen su ile sulanıyorsa, hangisi ile daha çok sulanmış ise ona itibar edilir. Burada emek ve masrafla üretilen ziraî mahsulden daha düşük vergi alındığı ve böylece vergilendirmede mükellefler arasında bir dengenin sağlanmasına çalışıldığı söylenebilir.

Günümüzde arazinin sulama masrafından ziyade gübre, mazot ve işçilik masraflarının önemli yekün tuttuğu göz önünde bulundurulursa, bu tür masraflar yapılarak elde edilen ziraî mahsulün de emek ve masrafla sulanan arazinin mahsulüne kıyaslanması daha uygun olur. "Sulama dışında kalan girdilerin zekât matrahından düşülmesi, geri kalandan sulama usulüne göre zekât verilmesi gerekir" diyen çağdaş âlimler de vardır.

Toprak ürünlerinin zekâtı (öşür), hububatta harman vaktinde, meyvelerde ise toplandıktan sonra verilir.

Ziraî mahsullerin zekâtı sahiplerinin vefat etmeleri ile düşmez, vârislerinden alınır. Aynı şekilde bu arazi vakfedilirse yine öşrü sâkıt olmaz.

Hanefî mezhebine göre toprak ürünlerinin zekâta tâbi olabilmeleri için üzerlerinden bir yılın geçmesi (havl) şart değildir. Bir sene içinde kaç defa mahsul alınırsa her defasında zekât verilmesi gerekir.

Öşür yükümlülüğü için akıl ve bulûğ şartı aranmaz. Mal sahibi çocuk veya akıl hastası ise velî ve vasîleri onlar adına zekâtlarını vermekle mükelleftir.

Mal sahibi hiçbir karşılık beklemeden (meccânen) tarlasını ekilmek üzere birine verse, çıkan mahsulün zekâtını bu şahıs öder. Arazi ekilmek üzere belli bir ücretle kiralanmış ise zekât İmâm-ı Âzam'a göre arazi sahibinden,

Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed (İmâmeyn) ile diğer üç mezhep imamına göre kiracıdan alınır.

Arazi, yarıcılık (müzâraa) usulü kiralanmış ise mahsul vergisi İmâm-ı Âzam'a göre yine mal sahibinden alınır, İmâmeyn'e göre ise mal sahibi ve kiracı, hisselerine düşen mahsulün zekâtlarını ayrı ayrı öderler.

Zekâta tâbi mahsûlât yetiştikten sonra satılırsa, zekâtı arazi sahibinden, yetişmeden satılırsa satın alandan alınır.

Toprağın statüsü, bu toprağın mahsulünden alınacak zekât veya verginin belirlenmesini yakından ilgilendirir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre öşür vergisinde toprağın statüsünün bir tesiri yoktur. Toprak haracî olsa sahibi müslüman ise hem harac adı verilen vergiyi ve hem de çıkan mahsulün zekâtını (öşür) verecektir.

Hanefîler'e göre ise toprak ürünlerinden zekât, öşür arazisi için bahis konusudur. Toprağın öşür toprağı olması, ziraî mahsul zekâtının vücûbunda şarttır. Hanefîler'e göre müslüman mükellef haraç toprağını ister sahip ister mutasarrıf olarak eksin, sadece harac vergisi vermekle yükümlüdür, harac ve öşür aynı topraktan birlikte tahsil edilmez.

Hanefî fıkıh kitaplarında Türkiye, Suriye, Mısır, Irak topraklarının haracî olduğu, dolayısıyla öşre tâbi olmadığı zikredilmekle birlikte, bu görüş onların aynı topraktan aynı sebeple iki ayrı verginin tahsil edilemeyeceği prensibini benimsemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Gerçekten de aynı araziden ve aynı sebep altında iki farklı vergi tahsil etmek vergi adaleti yönünden tartışmaya açık bir konudur. Bugün için bu topraklar müslümanların mülkü olduğu ve -en azından ülkemiz itibariyle- harac vergisi alınmadığından, Hanefî mezhebinin ilkelerine göre, farziyeti nasla sabit olan ziraî mahsul zekâtı verilmelidir.

D) BAL ve DİĞER HAYVAN ÜRÜNLERİ

Fakihler, içinde yaşadıkları toplumların şart ve telakkilerini göz önünde bulundurmuş, bu metotlarının bir devamı olarak arı sahiplerinin elde ettiği balın zekâta tâbi tutulabilir bir zenginlik olup olmadığında farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Hanefî ve Hanbelî mezheplerinin balı zekâta tâbi tutması, diğer iki mezhebin ise aksi görüşte olması, esasen bundan kaynaklanır.

Balın zekât mallarından olduğu ve baldan 1/10 nisbetinde zekât alınacağı görüşünü savunan Hanefî ve Hanbelî fakihleri, bu görüşlerini konu ile ilgili

Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerle "Bal arı tarafından bir toprak ürünü olan çiçek özlerinden elde edilir. Hububata zekât farz olduğu gibi bala da farzdır" şeklindeki kıyasla delillendirirler. Şâfiî ve Mâlikî mezhebi fakihleri ise bu konuda sahih bir haberin mevcut olmadığını, balın süt gibi, bir hayvanın ürünü olduğunu, sütün zekâta tâbi olmadığında görüş birliği bulunduğunu, aynı şekilde balın da zekâta tâbi olmaması gerektiğini ileri sürerler.

Ebû Hanîfe, ziraî mahsullerin zekâtı bahsinde ele aldığımız görüşüne uygun olarak balda da nisabın aranmayacağı, balın azından da çoğundan da zekât verilmesi gerektiği görüşündedir.

E) MADENLER ve DENİZ MAHSULLERİ

"Sizin için yerden çıkardıklarımızdan infak ediniz..." (el-Bakara 2/267) ifadesi ile genel olarak ziraî mahsullerden zekât yükümlülüğüne işaret edilmiş olduğuna ve âyetteki *"infak ediniz"* emrinin, fakihlerin çoğunluğu tarafından "zekâtını veriniz" anlamında tefsir edildiğine yukarıda temas edilmişti. Allah Teâlâ topraktan çeşitli mahsuller bitirdiği gibi, O'nun yarattığı çok çeşitli madenler de yine topraktan çıkarılmaktadır. Bu sebeple, fakihler zikredilen âyetin umumi anlamı gereğince madenlerde de ödenmesi gerekli bir hakkın bulunduğunu düşünmüşlerdir.

Hz. Peygamber'in hadislerinde ve sahâbe uygulamasında yer altında bulunan define ve madenlerin vergilendirildiğine dair çeşitli rivayet ve bilgiler bulunur. Fıkıh literatüründe "rikâz" madenleri, diğer yer altı zenginliklerini ve yer altında gömülü antika, hazine ve benzeri eşyayı ifade eden geniş bir kapsama sahiptir. Bu itibarla konu rikâz, madenler, deniz mahsulleri olmak üzere üçlü bir ayırım içinde ele alınabilir.

a) Rikâz

Rikâz terimi, maden, define ve hazine gibi kendiliğinden yer altında bulunan veya insanlar tarafından yer altına gömülüp gizlenen her türlü kıymetli maden ve eşyayı ifade eder.

Hz. Peygamber'in "*Rikâzda humus* (1/5 nisbetinde vergi) *vardır*" (Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, nr. 856-860) buyurduğu, Hz. Ömer'in Medine dışında bulunan 1000 dinar altın paranın 200 dinarını devlet adına beytülmâle aldığı, Hz. Ali'nin de madenleri rikâz diye isimlendirip, çıkarılan maden parçalarından ve bulunan eski devirlere ait paralardan 1/5 nisbetinde vergi aldığı rivayet edilir (Ebû Ubeyd, *a.g.e*, nr. 871, 874-875).

Rikâzla ilgili hadis ve sahâbe tatbikatını değerlendiren fakihler, bu terimin kapsamı üzerinde görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

İmam Şâfiî, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'e göre rikâz eski devirlerde yer altına saklanan ve İslâmî devirde bulunan kıymetli eşya, hazine ve definedir. Madenler rikâzın kapsamına girmez. Hatta İmam Şâfiî rikâzı sadece Câhiliye devrinde gömülmüş olan altın ve gümüşe hasreder.

Hanefî fakihleri ise hem madenleri ve hem de eski devirlerde yer altına gömülüp gizlenen her nevi kıymetli eşyayı rikâz mefhumu içinde mütalaa ederler.

Rikâz; eski devirlerde yer altına gömülen veya herhangi bir sebeple yer altında kalan kıymetli eşyayı ifade ettiğinde,

1. Mevât (işlenmemiş, sahipsiz) topraklarda veya sahibi bilinmeyen topraklarda bulunmuş ise 1/5'i vergi olarak alınır, kalan 4/5'i bulana verilir. Mülk arazide bulunmuş ise Hanefîler'e göre 4/5'i mülk sahibi veya vârislerine ait olur. Bu eşyayı gayri müslim tebaadan biri veya çocuk da bulsa durumda bir değişiklik olmaz.

2. Bulunan altın-gümüş ve kıymetli eşyanın İslâmî alâmet (mühür, yazı gibi) taşıması halinde "lukata" hükümleri uygulanır. Bu halde bulunan eşya bir sene müddetle -usulüne uygun- ilân edilir, sahibi çıkmazsa beytülmâle teslim edilir.

3. Bu nevi bulunan eşyanın vergilendirilmesi için cumhura göre nisab da aranmaz. İmam Şâfiî nisab şartını ileri sürmüştür.

4. Fakihler rikâzın 1/5 nisbetinde vergiye tâbi olabilmesi için, bulunduktan sonra üzerinden bir sene geçmesinin şart olmadığında görüş birliğindedir.

Rikâz ile ilgili hadislerde, alınan 1/5 nisbetindeki verginin zekât verilecek kimselere mi, yoksa fey kapsamında düşünülüp zekâtın dışında kalan muhtelif devlet giderleri için mi harcanacağı hususunda açıklık yoktur. Bu sebeple fakihler rikâzın dağıtımı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

İmam Şâfiî rikâzdan alınan 1/5 nisbetindeki verginin zekât verilecek kimselere sarfedileceğini, Ebû Hanîfe, -bir görüşe göre- İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel ise bu gelirin fey hükümlerine tâbi olup zekât dışında, kamu hizmetlerine harcanacağını savunmuşlardır.

Rikâz, yer altına gömülmüş altın, gümüş, hazine yani kenz ve define anlamına alındığında önemli bir devlet geliri sayılmamalıdır. Çünkü bu çeşit

hazine ve antik eşyanın bulunup çıkarılması sık sık rastlanan bir olay değildir. Ancak, Hanefî fakihlerine göre madenler rikâz mefhumu içinde mütalaa edildiğinden, rikâzın vergilendirmesi büyük önem taşımaktadır. Hemen aşağıda izah edeceğimiz gibi, bu durumda hem kapsamı genişlemiş olacak ve hem de maden vergi nisbetleri 1/5 olarak kabul edildiğinden devlet gelirleri içinde önemli bir yekün tutacaktır.

b) Madenler

Arap yarımadasında İslâm'ın ilk devrinde maden işletmeciliği ve ticareti pek gelişmemiş, bunun sonucu olarak maden vergi hukuku tatbikatı da sınırlı sayıdaki uygulama örneğine münhasır kalmıştır. Bu sebepten dolayı da müctehidler hangi nevi madenlerin zekâta tâbi olduğu, hangilerinin olmadığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Hanefî fakihlerinden Serahsî (ö. 490/1090), maden vergi hukuku yönünden önemli olan aşağıdaki taksim şeklini verir.

Yer altından çıkarılan madenler üç kısımdır:

1. Katı olup eritilebilen ve dökümü yapılabilen madenler; altın, gümüş, demir, bakır gibi.
2. Eritilmeye elverişli olmayan katı madenler; mermer, kireç, kömür gibi.
3. Sıvı olup katılaşmayan madenler; cıva, petrol gibi.

Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına göre, katı olup eritilebilen ve dökümü yapılabilen altın, gümüş, demir, bakır gibi madenler vergiye tâbidir. Eritilmeye elverişli olmayan yakut, zümrüt, mermer, kireç gibi madenlerle, sıvı olup katılaşmayan civa, petrol gibi madenlerden vergi alınmaz.

Şâfiî'ye göre, sadece altın ve gümüş madenleri zekâta tâbidir, bunların dışında kalan madenler zekâta tâbi değildir.

Hanbelî fakihleri ise, altın ve gümüş ile diğer madenler arasında herhangi bir fark gözetmemişler ve Bakara sûresinin 267. âyetinin genel anlatımından hareket ederek, cinsi ne olursa olsun bütün madenlerin zekâta tâbi olduğu görüşünü savunmuşlardır. Hanbelî mezhebine göre, yerden çıkan bütün madenler zekâta tâbidir. Bu madenlerden ister altın, gümüş, demir, bakır gibi eritilip dökümü yapılabilir cinsten olsun, ister yakut, zümrüt, sürme gibi sert olup eritilemeyen madenler olsun, isterse zift, neft, petrol gibi sıvı halde bulunan madenlerden olsun, bir ayırım gözetilmeksizin hepsinden zekât alınır.

Günümüzde özellikle petrol gibi yer altı zenginlikleri sadece şahıslar değil ülke ekonomileri açısından da büyük bir önem ve değer taşımaya başlamıştır. Klasik dönem fakihlerinin madenlerin zekât veya vergiye tâbi olup olmadığı konusundaki görüşleri, dönemlerinde bilinen ve elde edilen madenlerin o günkü ekonomik değeriyle ve toplum için taşıdığı önemle yakından bağlantılıdır. Zekâtı ve vergilendirmenin temelinde servetten pay alınıp ihtiyaç sahipleri ve toplum yararına harcanması olduğuna, fakihler de daima bu ilkeyi korumaya çalıştıklarına göre, onların madenlerin zekâtıyla ilgili görüşlerinin günümüze aktarılması, bu ilke ve çerçeve dahilinde yapılmalıdır. Bu itibarla Hanbelî mezhebinin görüşü doğrultusunda hareket edip, günümüzde bütün madenlerin zekâta tâbi tutulması gerektiğini ifade etmek, diğer mezheplerin görüşleriyle de esasta çelişmez. Bu anlayış zekâtın ruhuna daha uygundur. 20 miskal altını olanı zekâta tâbi tutup milyarlarca dolarlık kazanç elde eden maden ve petrol işletmecisini zekâttan muaf tutmak İslâm'ın daima öngördüğü ve önem verdiği adalet ölçüsüyle bağdaşmasa gerektir.

Madenlerden alınacak zekâtın nisbeti konusu fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefî mezhebi fakihleri madenleri rikâz mefhumu içinde mütalaa ettiklerinden, rikâzla ilgili hadise istinaden vergi nisbetinin 1/5 olacağı, İmam Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel ise madenlerden 1/40 (% 2.5) nisbetinde zekât alınacağı görüşünü benimsemişlerdir.

Madenlerin zekâta tâbi olabilmesi için belli bir nisaba ulaşması ve üzerlerinden bir sene geçmiş olması şart mıdır?

Hanefî mezhebine göre madenlerde nisab aranmaz. Bulunan veya işlenen maden az da olsa çok da olsa vergiye tâbidir. Çünkü maden rikâzdır. Rikâzda da 1/5 nisbetinde alınması gerekli bir "hak" olduğu hadisle belirtilmiştir. Buna göre sahipli arazide eritilebilen ve dökümü yapılabilen altın, gümüş, demir, bakır gibi bir maden bulunursa devlet 1/5 nisbetinde vergisini alır, kalanı yani 4/5'i o arazi sahibine verilir.

İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise madenlerin zekâta tâbi olabilmeleri için nisab miktarına ulaşması gerekir. Bu da hadislerle gösterilen altın ve gümüş nisabıdır. Madenler bu kıymetlere ulaşmadıkça zekâta tâbi olmazlar.

Bütün fakihler madenlerin zekâta tâbi olabilmeleri için üzerinden bir sene geçmesinin şart olmadığı görüşünde birleşmişlerdir.

Maden, sahibi bilinmeyen arazide veya devlete ait topraklarda bulunursa yine devlet 1/5 payını alır, kalan 4/5'i bulana ait olur.

Hanefîler'e göre madenlerden alınan 1/5 nisbetindeki vergi fey hükmüne tâbidir, dolayısıyla kamu yararına olmak üzere devlet giderleri içinde sarfedilir.

Diğer mezhep imamlarına göre ise alınan vergi zekâttır ve Tevbe sûresinin 60. âyetinde gösterilen zekât sarf yerlerine harcanır.

c) Deniz Ürünleri

Bu konuda Hz. Ömer'den bir uygulama örneği aktarılır: Hz. Ömer Ya'lâ b. Ümeyye'yi deniz kıyılarına âmil olarak tayin eder. Ya'lâ deniz kıyısında bulunan bir anber hakkında Hz. Ömer'den yazılı görüş ister. Hz. Ömer de ashapla istişareden sonra şöyle görüş bildirir: "Şüphesiz anber, Allah'ın nimetlerinden biridir. Anberde ve onun gibi denizden çıkarılan diğer kıymetlerde 1/5 (nisbetinde vergi borcu) vardır" (Ebû Yûsuf, *el-Harac*, s. 76).

İslâm vergi hukukunun klasik dönemdeki önemli müelliflerinden Ebû Ubeyd de Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'in Umman âmiline, denizden çıkarılan balıkların değeri gümüş nisabına ulaşırsa, onlardan zekât tahsil etmesini emrettiğini rivayet eder (*el-Emvâl*, nr. 888) ve adı geçen müctehid halifenin denizden çıkarılan her türlü kıymetli eşyanın zekâta tâbi bulunması görüşünde olduğunu bildirir.

Dönemlerinde denizden elde edilen ürünlerin önemli bir yekün tutmadığı için olmalı, fakihler deniz mahsullerinin zekâta tâbi mallardan olmadığı görüşündedirler. Ebû Yûsuf ise denizden çıkarılan inci, mercan gibi kıymetli süs eşyaları ile anber gibi kokuların 1/5 oranında vergiye tâbi tutulması gerektiğini ileri sürer.

F) HAYVANLAR

Kur'an'da hayvanların zekâta tâbi olduklarına açıkça temas eden herhangi bir âyete rastlanmaz. Bununla beraber *"Onların mallarından sadaka (zekât) al..."* (et-Tevbe 9/103) emrinin hayvanları da içine aldığı düşünülebilir. Çünkü hayvanlar özellikle göçebe toplumlarda belki de en önemli geçim ve zenginlik aracıdır. Çölde yaşayan Araplar arasında "mal" kelimesinin hayvan anlamına kullanılması bu sebepledir.

Hz. Peygamber'in hadislerinde, diğer zekât malları gibi hayvanlar da tafsilâtlı bir şekilde ele alınmıştır.

Kaynakların ittifakla haber verdiğine göre Hz. Peygamber zekâta tâbi olan mallarla onların nisab ve nisbetlerini gösteren uzun bir vergi tarifesi

kaleme aldırmış, fakat onu gereken yerlere gönderemeden vefat etmiştir. Bu vergi tarifesi Hz. Ebû Bekir ve Ömer devirlerinde uygulamaya konmuştur (Buhârî, "Zekât", 37).

Bu tarifnâme (mektup) ve konu ile ilgili diğer hadisler birlikte değerlendirildiğinde, hayvanların zekâtı hususunda şu sonuçlara varılır:

1. Hz. Peygamber sahâbe ve tâbiîn devirlerinde hayvanlardan deve, sığır ve koyun zekâta tâbi tutulmuştur.

2. Devenin nisabı 5 deve, koyunun nisabı 40 koyun, sığırın nisabı da 30 sığır olarak tesbit edilmiştir.

İslâm âlimleri ayrıca keçilerin koyun, mandaların da sığır nisab ve nisbetleri içinde zekâta tâbi olacakları hususunda görüş birliğindedir.

3. Hz. Peygamber'in mektubunda zekâta tâbi olacak koyunların "sâime" olmaları gerektiği belirtilmiştir.

Sâime, senenin çoğunu meralarda otlayarak geçiren hayvanlara denilmektedir. Bunun karşılığı olarak yemle beslenen hayvanlara "ma'lûfe", ziraat, nakliyat gibi işlerde kullanılan hayvanlara da "âmile" adı verilmektedir.

Buna göre zekâta tâbi hayvanların;

1. Senenin çoğunu otlaklarda otlayarak geçiren hayvanlar olmaları, besi hayvanı olmamaları.

2. Ziraat, nakliyat vb. işlerde kullanılan (âmile) hayvanlardan olmamaları gerekmektedir. Fakihlerin çoğunluğu, hayvanların zekâta tâbi olabilmeleri için bu iki şartın aranmasında ittifak etmişlerdir. Ancak İmam Mâlik bu konuda çoğunluğa muhalefet etmiş, ister sâime, ister besi, isterse çalıştırılan hayvan olsun hepsinin zekâta tâbi olacağı görüşünü savunmuştur.

a) Develerin Zekâtı

İslâm'ın ilk devirlerinde hayvanlar içinde özellikle deve, gerek Arap yarımadası sakinleri gerekse buraya komşu olan ülke halkları için çok önemli bir hayvan idi. Etinden ve sütünden faydalanılır, taşımacılıkta kullanılırdı. Bu itibarla gerek Hz. Peygamber zamanında, gerekse onu takip eden devirde, İslâm ülkelerinin çeşitli bölgelerine gönderilen emirnâmelerde deve daima liste başında yer almıştır.

Hz. Peygamber'in hadislerinde develerin zekât nisbetleri şöyle gösterilmiştir (Buhârî, "Zekât", 37-38):

5'ten	9'a	kadar	1	adet	koyun
10'dan	14'e	"	2	"	"
15'ten	19'a	"	3	"	"
20'den	24'e	"	4	"	"
25'ten	35'e	"	1	"	iki yaşında dişi deve
36'dan	45'e	"	1	"	üç yaşında dişi deve
46'dan	60'a	"	1	"	dört yaşında dişi deve
61'den	75'e	"	1	"	beş yaşında dişi deve
76'dan	90'a	"	2	"	üç yaşında dişi deve
91'den	120'ye	"	2	"	beş yaşında dişi deve

Bu cetvel, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn'den gelen uygulama örneklerine dayandığı için İslâm âlimleri arasında bu konuda bir görüş farklılığı yoktur. Deve miktarının bundan fazla olması halinde zekâtın hangi ölçü ve usule göre alınacağı konusunda fıkıh mezhepleri farklı yöntemler belirlemişlerdir. Meselâ Hanefîler'e göre 121. deveden sonra tekrar baştan başlanır ve ödenecek zekât ilkinde olduğu gibi hesap edilir.

b) Koyunların Zekâtı

Hz. Peygamber'in hadislerinde koyun nisbetleri ve bu nisbetlerde ödenecek zekât miktarı aşağıdaki şekilde gösterilmiştir (Buhârî, "Zekât", 38):

1'den	39'a	kadar	(zekâttan muaf)
40'tan	120'ye	"	1 koyun
121'den	200'e	"	2 "
200'den	399'a	"	3 "
400'den	500'e	"	4 "

c) Sığırların Zekâtı

Sâime olan sığırlarda zekât nisabı 30 sığır olup, bundan azı için zekât gerekmez. 30 sığırdan 40 sığıra kadar, zekât olarak iki yaşına basmış erkek veya dişi bir buzağı verilir. 40 sığırdan 60 sığıra kadar, üç yaşına girmiş erkek veya dişi bir dana verilir. Tam 60 sığır olunca, birer yaşını bitirmiş iki buzağı verilir. Sonra her otuz sığırda bir buzağı ve her 40 sığırda bir dana verilmek suretiyle hesap edilir.

Zekât verme bakımından sığır ile manda arasında fark yoktur ve bunlar bir cins sayılır. Bir kimsenin 20 inek ve 10 mandası varsa, 30 sığırlık zekât nisabına sahip olmuş kabul edilir.

d) Atların Zekâtı

Hz. Peygamber'den *"Sizi at ve kölenin zekâtından muaf tuttum"* ve "*Müslümana kölesi ve atından dolayı zekât yoktur"* (Buhârî, "Zekât", 45-46) anlamlarında iki hadis rivayet edilmesine rağmen, yine Hz. Peygamber'in bu umumi hükümden "üreme amacıyla bulundurulan sâime atları" istisna ettiğini gösteren ve bu sonuncuların zekâta tâbi olacağına işaret eden hadisler de nakledilir.

Ebû Ubeyd bu konuda iki farklı rivayeti yan yana zikretmiştir. Bunlardan birine göre Şam'dan bir grup müslüman Hz. Ömer'e müracaat ederek atlarından zekât almasını istemişler, halife de sahâbeyle istişareden sonra, bu isteği -Hz. Peygamber ve Ebû Bekir atlardan zekât almadığı gerekçesi ile- reddetmiştir (Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, nr. 1364). Karşıt anlamdaki öteki rivayete göre ise, Şamlılar Ebû Ubeyde b. Cerrâh'a atlarından zekât alması için müracaatta bulunurlar; o da durumu Hz. Ömer'e bildirip halifeden konu ile ilgili yazılı görüş beyan etmesini ister. Hz. Ömer Ebû Ubeyde'ye yazdığı cevabî mektubunda "atlardan zekât vermek istiyorlarsa, bu zekâtı almasını ve onların fakirlerine dağıtmasını" bildirir (Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, nr. 1365).

Atlarda zekât tahakkuk edip etmeyeceği konusunda gerek Hz. Peygamber, gerekse Hz. Ömer'den rivayet edilen hadislerden, Hz. Peygamber devrinde Medine ve civarında atların deve kadar çok bulunmadığı, müslümanların atı sadece savaşlarda kullanmak için yetiştirdikleri, ayrıca ileride satıp para kazanmak maksadıyla topluca at besleme âdetinin henüz yerleşmemiş olduğu anlaşılıyor. Nitekim Hz. Ömer Şam'dan gelen bir grup müslümanın, atlarından zekât alması için yaptıkları teklifi -Hz. Peygamber ve Ebû Bekir zamanlarında benzer tatbikat olmadığı gerekçesi ile- önce reddetmiş, sonra olumlu karşılamış, daha sonra da, atların tamamen ticarî gayelerle nesilleri elde edilmek için yetiştirildiklerini görünce, bu hayvanlardan zekât tahsili cihetine gitmiştir.

Fakihlerin çoğunluğu, Hz. Peygamber'in "atların zekâttan istisna edildiğini" bildiren hadislerini esas alıp, bütün atların zekât istisnası olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Ebû Hanîfe ve öğrencisi Züfer'e göre ise, "nesli elde edilip ileride satılmak maksadıyla, erkeği dişisi karışık bir halde yaşayan, senenin çoğunu otlaklarda otlayarak geçiren (sâime) atlar ya at başı 1 dinar veya paraya göre kıymetlendirilerek, bu değeri üzerinden 1/40 (% 2.5) nisbetinde zekâta tâbi tutulur."

Burada şunu belirtmeliyiz ki, İslâm fakihleri binek hayvanı olan, nakliyatta kullanılan, savaş için yetiştirilen ve senenin çoğunu besihanelerde

beslenerek geçiren atların zekâttan istisna edileceğinde görüş birliğine vardıkları gibi, -zâhirî hukukçuları müstesnâ- ticarete konu olan bütün atların zekâta da mevzu olacağında ittifak etmişlerdir.

O halde zekâta mevzu olup olmayacağı münakaşa konusu olan at, sadece nesli elde edilmek maksadıyla, erkeği dişisi karışık bir halde bulundurulan ve senenin çoğunu otlaklarda otlayarak geçiren (sâime) atlardır. Kanaatimize göre fakihler arasında bu konuda ortaya çıkan ihtilâfın sebebi, Hz. Peygamber zamanında bu hususta herhangi bir tatbikatın görülmemesidir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Hz. Peygamber zamanında Arap yarımadasında nesli elde edilmek ve nemâlandırmak maksadıyla, erkeği, dişisi bir arada at yetiştirme geleneği henüz yerleşmemiş vaziyetteydi. O devirde atların özellikle savaşlarda kullanılmak için yetiştirildiği bilinmektedir. Ancak Hz. Ömer devrinde zikredilen maksatla at yetiştirilmeye başlanınca bu hayvanlar üzerinde de zekât tatbikatı başlamıştır.

Hayvanların zekâta tâbi tutulması konusunda Hz. Peygamber'in sünnetinde, sahâbenin tatbikatında görülen örnekler ve bu rivayetler etrafında oluşan klasik fıkıh doktrini dikkatlice incelendiğinde, hayvanlardan zekât alınması hususunda o toplumun şartlarına göre ortalama bir zenginlik sınırının belirlendiği, bunun üzerindeki zenginliğin zekâta tâbi tutulduğu görülür. Deve, sığır ve koyunlardaki zekât alt sınırının o günkü şartlar içinde belli bir ekonomik seviyeyi temsil ettiği ve birbirlerine denk bir değer taşıdığı söylenebilir. Arazinin yağmur suyuyla veya emekle sulanmasına göre zekât oranlarında bir ayırım yapıldığı gibi, evde beslenen hayvanların değil de mera ve yayla hayvanlarının zekâta tâbi tutulduğu görülür. Evde ailenen ihtiyacı için beslenen hayvanların zekâttan muaf tutulması, temel ihtiyaç maddelerinin zekât matrahı dışında bırakılması ilkesinin bir diğer ifadesidir. Ticaret amacıyla beslenen hayvanların ise ticaret mallarının hükmüne tâbi olacağı açıktır.

Hayvanların zekâtı ile ilgili bu hükümler konulurken de o toplumdaki yaygın ve bilinen hayvan türlerinin esas alındığı ve onlar üzerinden örneklendirme yapıldığı gözden uzak tutulmamalıdır. Günümüzde üretimi yapılan ve sürüler halinde beslenen diğer hayvan türlerinin bu ölçüler içinde zekâtının verilmesi gerekir.

G) SINAÎ SERVET, YATIRIM ve ÜRETİM ve ARAÇLARI

Hz. Peygamber tarafından üzerlerinden zekât alınan mallar incelendiğinde, bu malların nâmî (artıcı, gelir getirici) vasıfta oldukları görülür. Zekâta tâbi mallarda aranan bir şart da o malın kişinin aslî ve zarurî ihtiyaçlarının dışında olmasıdır. Buna havâic-i asliyyeden fazla mal denmektedir. Hz. Peygamber zekâtın varlıktan verileceğini buyurmuş (Buhârî, "Zekât", 18) ashabına, önce aile fertlerine, sonra başkalarına infak etmelerini tenbihlemiştir (Buhârî, "Zekât", 19).

Zekâta tâbi malların iki temel özelliğini böylece tesbit ettikten sonra, bu bilgilerin ışığında gelir getirici bina, nakil vasıtaları gibi malların, sanayi sektöründeki üretim makinelerinin zekâtı konusunu tetkik edebiliriz.

Bilindiği gibi sanayi inkılâbı ve onu takip eden sosyal ve teknik gelişmelerden sonra atölyeler, fabrika ve işletmeler gibi yeni mallar ortaya çıkmıştır. Bunlar üretimde kullanılmak suretiyle birer gelir kaynağı olmakta, dolayısıyla nâmî vasfa sahip bulunmaktadır. Bu malları aslî ihtiyaçtan, meslekî alet ve takım tezgâhı cinsinden saymak mümkün değildir. Böyle olunca, mezhep müctehidleri devrinde bulunmadığı için klasik kaynaklarda haklarında açıklama yer almayan bu yeni gelir getirici malların zekâta tâbi olacağı açıktır. Çağımız İslâm âlimleri de gelir getirici bu yeni malların zekâta tâbi olduğunda görüş birliğine varmış, ancak bunlardan nasıl ve ne nisbette zekât alınacağı konusunda farklı görüş ve usuller ileri sürmüşlerdir.

Fakihler zekât mallarını konu alan nassların taabbüdî olmayıp muallel, yani hükmün dayandığı vasfın bilinebilir olduğunda görüş birliğindedir. Onlar Hz. Peygamber'in zekât tahsil ettiği mallarda zekâtın farziyetine "illet" teşkil eden vasfın nemâ olduğunda ittifak etmişlerdir. Fakihler teşrîin hikmetini ve zekâtın gayesini de dikkate alarak aynı müşterek illete, yani artıcı olma (nemâ) özelliğine sahip başka malları da zekâta tâbi tutmuşlardır. Ayrıca fakihler, kişinin temel ihtiyaç maddelerinden olan marangoz, demirci gibi zenaat erbabının el aletlerini, takım ve tezgâhlarını, oturulan evleri zekâttan muaf kabul etmişlerdir.

Bu gelişmelerden sonra, yukarıdaki nâmî olma özelliği dikkate alınarak şöyle bir ayırım ortaya çıkmıştır:

1. İnsanın temel ihtiyaçlarından sayılan mesken, sanatkârların ev aletleri, zekâta tâbi değildir.

2. Artıcı (nâmî) özellikte olan, gelir elde etmek için edinilen mallar, bunlar zekâta tâbidir.

3. Hem temel ihtiyaçlardan sayılan ve hem de artıcı özelliğe sahip olan kadınların süs eşyası, çalıştırılan hayvanlar gibi mallara gelince, fakihler bu nevi malın zekâta tâbi olup olmayacağında ihtilâf etmişlerdir. Onları artıcı vasıfta görenler zekâta tâbi kılmışlar, tabii ihtiyaçtan kabul edenler zekâttan muaf tutmuşlardır.

Zekât mallarının, yukarıda zikredilen üçlü taksimi ve bu ayırıma göre zekât uygulaması, fıkhın tedvin devrinde artıcı, gelir getirici olarak tanınmayan, fakat günümüzde üretken ve gelir kaynağı olma özelliği kazanan malların zekâta tâbi mallar grubuna katılmasını zorunlu hale getirmiştir.

Sanayide kullanılan makineler gelir getiricidir, nâmî mal sayılır. Bu makineler marangozun, demircinin kullandığı el aletlerine kıyas edilemez. Çünkü marangoz ve demirci bizzat kendileri el aletleri, takım ve tezgâhları ile çalışarak üretim sağlarlar. Müctehid imamlar sanatkârların aletlerini -haklı olarak- zekâttan muaf tutmuşlardır. Çünkü sanatkârların geçimi için bu aletlere ihtiyaçları vardır.

Yukarıda bir kısmı belirtilen bu ve benzeri gerekçelerden hareket eden İslâm hukukçuları, sanayi sektöründeki yatırımların hangi usul ve ölçüye göre zekâta tâbi tutulacağı konusunda iki gruba ayrılmışlardır.

Çağımız İslâm hukukçularından bir gruba göre, sanayi makineleri ve benzeri mallara yüklenecek zekâtın nisbeti, bu mallar ziraî araziye, gelirleri de arazi mahsullerine kıyasla belirlenir. Zekât bu mallardan değil gelirlerinden alınır. Böyle olunca da zekât nisbetinin, safî gelirden % 10 veya gayri safî gelirden % 5 olması gerekir. Muasır müslüman yazarlar nezdinde, üretim aracı makine ve fabrikaların gelirlerinin % 10 veya % 5 nisbetlerinde zekâta tâbi tutulması görüşü, uygulama kolaylığı yönü de dikkate alınarak, bir hayli ağırlık kazanmıştır.

Asrımız İslâm âlimleri arasında bu konuda benimsenen ikinci görüş, fabrika gelirlerinin, gelir sahibinin elindeki para ve ticaret mallarına kıyaslanarak % 2.5 oranında zekâta tâbi tutulması şeklindedir. Ancak bu grupta yer alan görüşler arasında da ayrıntıda bazı farklılıklar bulunmaktadır.

1965'te Kahire'de ve 1984'te Küveyt'te akdedilen konferans kararlarında sınaî makinelerin safî gelirlerinden % 2.5 oranında zekât alınması tavsiye edilmiştir.

Çoğunluğunu çağdaş Mısırlı âlimlerin oluşturduğu bir grup ise, sanayi sektöründe dönen sermaye + gelirin % 2.5 oranında zekâta tâbi olması gerektiğini savunmuşlardır. Diğer bir ifadeyle, sanayi sektöründeki üretim

makinelerinin ve diğer duran sermayenin dışında her türlü giderlerin maliyet hesapları yapılarak dönen sermayenin ve kârın % 2.5 oranında zekâtının verilmesidir.

Bu görüş sahipleri şu gerekçelerden hareket etmektedirler:

1. Sanayi sektöründeki üretim makineleri ile ziraî araziler birbirine kıyas edilemeyecek derecede farklı olduğu için, sanayi gelirlerini -arazi mahsullerine kıyasla- % 10 veya % 5 zekâta tâbi tutmak uygun olmaz. Sanayi makineleri, topraktan farklı olarak çalıştıkça eskir, yıpranır, kısa aralıklarla parçalarını değiştirmek zorunluluğu ortaya çıkar. Günümüzün hızla gelişen teknolojisi bu makinelerin tamamen yenilenmesini de zorunlu kılar. Yeni yeni ortaya çıkan makineler daha az masraf ve iş gücü ile daha çok üretim yapabilme kapasitesine sahip olunca -piyasada tutunabilmek için- eskileri değiştirmek zaruret haline gelebilir. Yıllık amortisman bedelinin matrahtan düşülmesi de, onun toprağa kıyas edilemeyeceğini gösterir. Bugün aşağıda açıklayacağımız, bir kanunun tanıdığı amortisman bedeli vardır, bir de makinenin belli bir kapasitede çalışması şartı ile, tahmin edilen yıpranma payı vardır. Bu ikisine de âniden zuhur eden yanma, bozulma ve yepyeni bir makine ile değiştirme zaruretinin ortaya çıkması dahil değildir. Ayrıca sanayi yatırımlarını hem zekâttan muaf tutuyoruz, hem de ikinci kere tekrar makine satın almak için ihtiyat payı ayırıyoruz.

2. Toprak mahsulleri, zekât açısından, diğer kâr ve kazançlara benzemez. Toprak ürününün zekâtı hasat zamanı bir kez verildi mi ticaret malı olmadıkça, yıllarca ambarda da kalsa artık bir daha zekâtı verilmez. Sanayide sektöre göre yılda 10-15 kere imalât yapan işletmeler vardır. Bu kıyasa göre her imalât için zekât ödemek gerekecektir.

3. İslâm tarihinde evlerin, hanların, hamamların ve hayvanların kiraya verilip elde edilen gelirden zekât verildiğinin örnekleri vardır. Ahmed b. Hanbel'in bizzat kendi evini kiraya verip, kira gelirinin zekâtını verdiği nakledilir.

4. Günümüzde sanayi sektör yatırımlarını, ticarî yatırım ve faaliyetlere kıyas etmek daha uygun görünmektedir. Günümüzde sanayi sektörü -ticarî yön daima ağır basarak- ticaret sektörüyle iç içe yürümekte, üretilen malların en iyi şartlarda pazarlanabilmesi için tanıtım, reklam, paketleme, ambalaj gibi faaliyetlere gelirden büyük paylar ayrılmaktadır. Bunlar hep ticarî faaliyetlerdir. Sanayi sektörünü araziye benzetmek doğru sonuçlar vermez.

Bu görüş sahipleri netice itibariyle, sanayi sektöründeki faaliyetleri ticarî faaliyetlere kıyas ederler ve klasik zekât uygulamasındaki yerleşik kurallar dikkate alınarak borçlar, malzeme, işçilik, üretim, pazarlama, yönetim, finansman vb. giderlerin maliyet hesapları yapılıp çıkarıldıktan sonra duran varlıkların zekâttan muaf olduğunu, dönen varlıkların ise net kâr ile birlikte % 2.5 oranında zekâta tâbi olacağını ifade ederler.

H) BİNA ve NAKİL VASITALARI GİBİ GELİR GETİREN MALLAR

Klasik dönem fıkıh kaynaklarında, oturulan evlerin ve binek hayvanlarının insanın temel ihtiyaçlarından sayıldığını ve bunların zekâttan muaf tutulduğunu biliyoruz. Gerçekten insanın çoluk çocuğu ile sığındığı ev veya apartman, şahsî işi için kullandığı nakil aracı temel ihtiyaçlardandır ve bunlar artıcılık özelliğine de sahip değildir. Oysa bugün kiraya verilen büyük binalar, daireler, dükkânlar, düğün salonları ile kara, hava, deniz taşımacılığında kullanılan nakil araçlarından elde edilen gelirler, dünden farklı olarak günümüzde yaygın ve önemli gelir kaynakları haline gelmişlerdir. Bugün artık, temel ihtiyacın dışında, gelir elde etmek için edinilen büyük binalarla, kâr amacı ile işletilen nakil vasıtalarında zekâtın vücûb sebebi olan artıcılık vasfı tahakkuk ettiğinden konu muasır fıkıh yazarları tarafından ele alınarak tartışılmıştır.

Bugün dünden farklı olarak yatırım amacı ile büyük binalar yapılmakta ve nakliye vasıtaları kullanılmaktadır. Bunlardan elde edilen gelirler arazi ürünlerinden elde edilen gelirlerden çok fazladır.

Değişen şartlar muvacehesinde bu yeni gelir kaynaklarına zekât konması gerekir. Toprağını işletmek üzere kiraya verenle, bina veya nakil vasıtalarından gelir elde eden arasında esasta bir fark yoktur. Ziraî araziye zekât yükleyip gelir getiren bina ve vasıtaları bu yükümlülük dışında tutmak zekât mantığı açısından âdil bir davranış olmaz; ziraî arazi sahiplerine haksızlık edilmiş olur. Ayrıca bu durumun insanları ziraî arazi sahibi olma yerine bina ve nakil vasıtası edinmeye teşvik edeceği ve bunun sağlıksız bir gelişme olacağı da ortadadır.

Muasır müelliflerin çoğu bu çeşit yeni gelir kaynaklarının zekâta tâbi olacağında ittifak etmekle birlikte bu mallardan hangi statüye göre ve ne nisbette zekât alınacağı hususunda farklı görüş ileri sürerler.

Müelliflerin konu ile ilgili görüşlerini iki grupta özetlemek mümkündür:

1. Akarların yanlızca gelirleri zekâta tâbidir. Bu zekât da elde edilen gelir nisaba ulaşır ve üzerinden bir kamerî yıl geçince % 2.5 nisbetinde tahsil edilir. Bu görüşün gerekçeleri şunlardır:

a) İmam Mâlik'ten ev kiralarının alındıktan sonra üzerinden bir kamerî yıl geçmedikçe zekâta tâbi olmayacağı hususunda bir rivayet vardır. Ahmed b. Hanbel'den de bu konuda iki farklı görüş nakledilmiştir. Bunlardan biri, kira gelirinin üzerinden bir yıl geçince zekât tahakkuk edeceği yönünde, diğeri ise, ziraî ürünlerde olduğu gibi, kiranın tahsil edildiği anda zekâtın tahakkuk edeceği şeklindedir. Ömer Nasuhi Bilmen de, yanlız kira bedellerini almak üzere elde bulunan evlerden, dükkânlardan vesair akarlardan, nakil vasıtalarından zekât lâzım gelmediği, bunların kiralarından, nisab miktarı olup üzerlerinden tam bir sene geçtiği takdirde zekât verileceği görüşündedir.

Çağdaş âlimlerden, gelir getiren bina ve benzerlerinin bu gelirlerinin, "el-mâlü'l-müstefâd"a benzetilerek üzerlerinden yıl geçmeden zekâtlarının ödenmesi gerektiğini savunanların bulunduğunu da belirtmek gerekir.

İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin 1985 tarihli ikinci dönem toplantısında alınan karar ise şöyledir: Kiraya verilmiş arazi ve taşınmazların mülk değeri üzerinden zekât vermek gerekmez. Bunların yıllık gelirinden nisab miktarını bulması ve diğer şartların da gerçekleşmesi halinde, yıl sonunda % 2.5 oranında zekât verilir.

2. Gelir getiren bina, vasıta ve benzerini ziraî araziye kıyas edip bunların safî gelirlerinden % 10 veya gayri sâfiden % 5 nisbetinde zekât alınır.

Hz. Peygamber ve sahâbe dönemindeki zekât uygulaması içerik ve amaç yönüyle incelendiğinde, ev, dükkân gibi taşınmazların ve nakil araçlarının kira gelirinin, arazi ürünlerine kıyas edilmesi tutarlı görünmektedir. Bu durumda mal sahibinin yıllık kira geliri, kiralanan için yapmakta olduğu mûtat harcamalar ve yıllık temel ihtiyaçları karşılığı çıktıktan sonra nisab miktarını bulmakta ise, bu miktarın % 10'u zekât olarak aydan aya ödenir. Yılın dolması veya üzerinden bir yılın geçmesi beklenmez. Ancak Din İşleri Yüksek Kurulu, kira gelirlerinden %10 değil de %2,5 oranında zekat verilmesi yönünde görüş belirtmektedir.

I) MAAŞ, ÜCRET ve SERBEST MESLEK KAZANÇLARI

Dar anlamda maaş bir hizmet mukabilinde çalışan kimseye verilen aylık ücrettir. Ücret de emeğin ve hizmetin fiyatına, satış bedeline denir. Serbest meslek kazançları da geçici veya devamlı olarak her türlü serbest meslek faaliyetlerinden doğan kazançlardır.

Memur maaşları, işçi ücretleri, doktor, mühendis, avukat, terzi, berber gibi serbest meslek sahiplerinin kazançlarının zekâtı konusunda iki görüş vardır.

Klasik kaynaklardaki bilgileri değenlendiren ve onlardan hareketle bazı sonuçlara ulaşan çağımızdaki bilginlerin bir kısmına göre, ücretlilerin ve serbest meslek sahiplerinin gelirlerinin toplamı nisaba ulaşır ve üzerinden bir yıl geçerse, ihtiyaçlar giderilip borçlar düşüldükten sonra % 2.5'u zekât olarak verilir.

Bu görüş sahipleri bir malın zekâta tâbi olabilmesi için üzerinden bir kamerî yılın geçmiş olması gerektiği noktasından hareket ederler.

Ebû Ubeyd, Hz. Ebû Bekir'in devlet gelirlerinden hak sahiplerine atâ adıyla maaş (veya devlet gelirlerinden pay) verirken onlara üzerinden bir sene geçen malları olup olmadığını sorduğunu, mükellefler müsbet cevap verirlerse, dağıttığı maaştan, o malların zekâtını aldığını, Hz. Osman'ın da aynı uygulamada bulunduğunu, Hz. Ali'nin "Kişinin yeni kazandığı malının üzerinden bir sene geçmedikçe, o malda zekât tahakkuk etmez" dediğini, Abdullah b. Mes'ûd'un da aynı anlamda fetva vermiş olduğunu rivayet eder (*el-Emvâl*, nr. 1122, 1125-1129).

Bu rivayetleri değerlendiren Ebû Ubeyd, Hulefâ-yi Râşidîn'in devlet gelirlerinden hak sahiplerine dağıttıkları atâdan hemen zekât tahsil etmediklerini, fakat onların zekât tahakkuk eden diğer mallarının zekât borçlarını, bu tahsisattan kesmiş olduklarını söyler (*el-Emvâl*, nr. 564).

İkinci grup bilginler ise, bu tür gelirlerin zekâta tâbi tutulması için bir senelik sürenin geçmesini gereksiz görürler. Onlara göre, maaş, ücret ve serbest meslek kazançları kaynaklarda zikri geçen mâl-i müstefâd yani miras, bağış, mükâfat gibi yollardan gelen gelirlere benzerler.

Diğer taraftan, kaynaklarda İbn Abbas, Muâviye ve Ömer b. Abdülazîz'in yeni kazanılan maldan, sene geçme şartı aramadan zekât tahsil ettikleri rivayet edilir (*el-Emvâl*, nr. 1132-1133).

Ebû Ubeyd'e göre İbn Abbas'ın konu ile ilgili fetvasında kastedilen toprak mahsulleridir. Yani sene geçmeden zekâtı verilecek olan toprak mahsulleri zekâtıdır ki "hasat zamanı" ödenir. Medineliler arazi mahsulüne "emvâl" adını verirler.

İbn Rüşd'ün de işaret ettiği gibi mâl-i müstefâdın yani miras, bağış, mükâfat gibi gelirlerin kazanıldığı anda zekâtının ödenip ödenmeyeceği hakkında Hz. Peygamber ve sahâbeden açık bir rivayetin bulunmadığı doğrudur. Bu sebeple de birinci grup fakihler klasik çizgiyi takip ederek altın, gümüş, ticaret malları ve hayvanlardan zekât alınmasında ölçü olan "malın üzerinden bir yıl geçmesi" şartını maaş, ücret, serbest meslek kazançları için de geçerli saymışlardır.

Eski dönemlere oranla ekonomik şartların bir hayli değiştiği, enflasyonun âdeta kaçınılmaz olduğu ve tüketimin giderek arttığı günümüz toplumlarında işçi, memur ve serbest meslek sahiplerinin zekât vermesi için ihtiyaç fazlası gelirlerinin üzerinden bir yılın geçmesi gerektiğini söylemek fazla gerçekçi değildir. Belki daha uygun olan, bu tür düzenli geliri olan kimselerin aslî ve temel giderlerini, bu amaçlı tasarruf ve borçlarını düştükten sonra, arta kalan gelir yıl sonu itibariyle toplandığında nisab miktarına ulaşıyorsa, yılın tamamlanmasını beklemeden aylık gelirinden düzenli olarak % 2.5 oranında zekât vermesidir. Aslî ve temel giderler, yukarıda izah edilen havâic-i asliyye çerçevesine giren hususlardır. Din İşleri Yüksek Kurulu, maaş ve benzeri standart gelirlerin, diğer gelirlere katılarak nisap miktarının üzerinden bir yıl geçtikten sonra zekat verilmesi gerektiği görüşündedir.

J) HİSSE SENEDİ

Hisse senedi bir anonim şirketin sermayesinin birbirine eşit paylarından bir parçasını temsil eden ve kanunî şekil şartlarına uygun olarak düzenlenen hukuken kıymetli evrak hükmünde bir belgedir. Tahvil gibi bir borç senedi değil, bir ortaklık ve mülkiyet senedidir. Şirket yaşadığı ve kâr ettiği müddetçe sahibine gelir getirir. Hisse senedinin sahibine sağladığı bu gelire temettu (kâr payı) denir.

Hisse senetleri tedavül kabiliyetlerine, şirket kârına, iştiraklerine ve sermayeyi temsil edip etmediklerine göre muhtelif nevilere ayrılır.

Hisse senetlerinin üç türlü değeri vardır:

1. Nominal değer: Hisse senedinin üzerinde yazılı değerdir. Bazı ülkelerde hisse senetleri nominal değer taşımaz. İlk defa piyasaya çıkarılırken

ihraç eden kuruluşun, arz ve talebi göz önünde bulundurularak kararlaştırdığı bir ihraç fiyatı ile satışa sunulurlar.

2. İhraç değeri: Hisse senetlerinin nominal değerin altında veya üstünde bir değerle ihraç edilmesidir. İhraç edilen bir hisse senedinin bu değerde kalıp kalmayacağını zamanla piyasa şartları tayin edecektir.

3. Piyasa değeri: Piyasada arz ve talebin oluşturduğu değerdir.

Hisse senedi bir ticarî işletmenin tümünün (arsası, binaları, fabrikası, makineleri, demirbaşı, parası, borç ve alacakları, diğer işletmelerdeki iştirak payları, ihtirâ ve patentleri dahil olmak üzere) bütün maddî ve mânevî varlığının belli bir parçasını temsil eden bir mülkiyet senedidir. Bir şirketin hisse senedini alan kimse, o işletmenin aktif ve pasifindeki her şeye ortak olur.

Bu husus kapalı şirketlerden halka açık şirketlere doğru gidildikçe derece derece farklılık gösterir. Beş altı ortaklı bir aile anonim şirketinde ortaklar hisse senetlerinin kendilerine tanıdığı tüm hakların bilinci içindedir. Fakat şirket halka açıldıkça ve büyüyüp ortak sayısı arttıkça, hisse senetleri temsil ettikleri haklardan ayrı bir kişilik kazanmaya başlar. Hisse senedi hamilleri hisse senetlerini uzun vadeli yatırım yapmak için bile almış olsalar, artık hisse senetleri onlar için bir işletmenin aktif ve pasifindeki tüm varlıkları ve hakları temsil eden bir belge olmaktan çıkar, bizzat kendisi bir mal haline gelmeye başlar. Eğer portföy sahibi devamlı bir yatırım için değil de, zaman içindeki değer artışlarından yararlanmak amacıyla yatırım yapmışsa, hisse senetleri iyiden iyiye bir mal haline gelir, artık onların neyi ve hangi hakları temsil ettiği düşünülmez.

Günlük hayatta aslî para olmamakla birlikte hisse senedi, tahvil vb. aktif unsurların para gibi tedavül etmesi, muasır İslâm âlimlerini meşgul etmiştir.

Bu konuda l952 yılında Şam'da yapılan bir toplantıda âlimler; türü ne olursa olsun ve ne maksatla elde bulundurulursa bulundurulsun, bütün hisse senetlerinin ticaret malı olduğu ve onlar gibi zekât hükümlerine tâbi tutulması gerektiği kanaatini serdetmişlerdir. Çünkü hisse senetleri ve tahviller ticareti yapılıp kâr elde etmek için elde bulundurulur. Nominal değerleri ile sermaye piyasasındaki değerleri de daima farklıdır. Bu itibarla hisse senetleri ve tahviller birer ticaret malıdır ve ticaret mallarına uygulanan ölçüyle zekâta tâbi olmalıdır.

Hisse senetleri menkul kıymetler borsasında alınıp satılmak ve böylece ticareti yapılıp kazanç elde etmek için bulunduruluyorsa, ticaret malları gibi işlem görürler, rayiç bedelleri üzerinden % 2.5 oranında zekâta tâbi olurlar.

Hisse senetleri, kâr elde etmek için değil, yatırım yapmak ve bunun gelirini (temettu) elde etmek için alınmış ise yine aynı şekilde rayiç bedel + gelirleri % 2.5 oranında zekâta tâbi olurlar, ancak bu durumda zekât doğrudan şirketten tahsil edilir.

1965 yılında Kahire'de yapılan ikinci konferansta konu tekrar gündeme gelmiş; hisse senetleri ve tahvillerin alınıp satılmak suretiyle ticareti yapılmak için elde bulundurulduğunda ticaret malları gibi % 2.5 nisbetinde zekâta tâbi olması, sırf yatırımda bulunulup, bunun gelirinden yararlanmak amacı ile alınmışsa -ziraî araziye kıyasla- safî gelirinden % 10 zekât alınması, bu ikinci durumda hisse senetlerinin zekâtının şirket tarafından verilmesi gerektiği belirtilmiştir. Çünkü şirketler yatırımcıların zekât borçlarını temettularından kolayca çıkarıp, kalanını kâr olarak verebilirler.

1984 yılında Küveyt'te yapılan "I. Zekât Kongresi"nde hisse senetlerinin zekâtının, şirketin tüzüğünde gerekli düzenlemeler yapılıp genel kuruldan bu yönde karar çıkarıldıktan sonra, hisse sahiplerinin de rızâları alınarak şirketler tarafından ödenmesi tavsiye edilmiştir. Bu tavsiye kararı, İmam Şâfiî'nin ortaklık prensibinin diğer mallara teşmiline istinat etmektedir. Aynı kararda eğer şirketler zekâtı -şu veya bu sebeple- ödemezlerse onların yıllık bütçelerinde her hisse sahibine düşen zekât miktarını gösterip bildirmeleri tavsiye edilmiştir.

Konferansın tavsiye kararlarında şu hususlar da yer almıştır:

1. Şirket, mallarının zekâtını ödemişse artık hisse sahiplerinin ayrıca zekât ödemeleri gerekmez.

2. Şirket, mallarının zekâtını ödememişse her hisse sahibinin hissesine düşen zekâtı aşağıdaki şekillerde ödemesi gerekir:

a) Hisse sahibi, hisse senedini sırf ticaretini yapmak için almışsa onun zekâtı vücûb tarihindeki piyasa değeri üzerinden % 2.5 oranında ödenmelidir.

b) Gelirinden yararlanmak amacı ile almışsa; âlimlerin çoğunluğuna göre, elde ettiği geliri diğer mallarına katar, nisab ve bir yıl bekleme şartı gerçekleşmişse % 2.5 oranında zekât öder. Bu suretle sorumluluktan kurtulmuş olur.

Bazı âlimler de sanayi sektöründeki yatırım gelirini ziraî araziye kıyas ettiğinden, onlara göre ise geliri elde eder etmez % 10'unu zekât olarak öder.

İslâm Fıkıh Akademisi'nin 6-11 Şubat 1988 tarihleri arasında Suudi Arabistan'ın Cidde şehrinde gerçekleştirdiği dördüncü dönem toplantısında, "şirket hisselerinin zekâtı" konusunda akademiye gelen araştırmalar incelendikten sonra şu kararlar alınmıştır:

1. Hisselerin zekâtını vermek sahiplerine düşer. Ancak şirketin tüzüğünde açıkça belirtilmiş, genel kuruldan bu yönde bir karar alınmış, ilgili ülke hukukunda şirketler, zekâtları hesaplayıp çıkarmakla yükümlü tutulmuş veya hisse sahibi hisselerinin zekâtını hesaplayıp çıkarma yetkisini şirket yönetimine bırakmışsa, şirket yönetimi hisse sahiplerini temsilen zekât çıkarır.

2. Gerçek şahıslar mallarının zekâtını nasıl hesaplayıp çıkarıyorsa şirket yönetimi de hisselerin zekâtını o şekilde çıkarır. Yani, hissedarların mallarının bütünü tek bir şahsın malları mesabesinde kabul edilir; bunların zekâtı belirlenirken, zekâta tâbi malın çeşidi, nisabı, alınacak miktar vb. bakımından gerçek şahsın zekâtında gözetilen esaslara uyulur. Bu işlemler, karışım (hulta) prensibini bütün mallara teşmil eden fakihlerin görüşüne dayanmaktadır.

Kamu hazinesi hisseleri, hayır vakfı hisseleri, hayır kurumları hisseleri ve gayri müslimlerin hisseleri gibi zekât düşmeyen hisselerin payı zekâtın tarhında esas alınacak miktarın dışında tutulur.

3. Şirket, herhangi bir sebeple mallarının zekâtını vermemişse hissedarların kendi hisselerinin zekâtını vermeleri gerekir. Hissedarın, şirket işaret edilen şekilde mallarının zekâtını vermiş olsaydı kendisine ait hisselere ne kadar zekât isabet edecek idiyse, şirket hesaplarından öğrenmesi mümkünse, onu esas alarak hisselerinin zekâtını verir. Çünkü hisselerin zekâtının belirlenmesinde kriter budur.

Hissedarın bunu öğrenememesi durumunda ise:

Eğer ticaret maksadıyla değil de sadece hisselerin yıllık kârından (temettu) yararlanmak için şirkete hissedar olmuş ise gelir getiren malların zekâtı gibi bunların zekâtını çıkarır; İslâm Fıkıh Akademisi'nin ikinci dönem toplantısında "kiraya verilmiş tarımsal olmayan arazi ve taşınmazların zekâtı"na ilişkin aldığı karara paralel olarak bu hisselerin sahibi, hisselerinin aslı değil onların geliri üzerinden zekât vermekle yükümlüdür. Bu da kârın tahsili tarihinden itibaren bir sene sonra -diğer zekât şartları tahakkuk etmişse ve zekâta mani bir durum da yoksa- kırkta birdir.

Eğer hissedar, ticaret maksadıyla hisse edinmişse, bunların zekâtını ticaret mallarının zekâtı gibi verir. Bir yıl geçtiğinde hisseler mülkiyetinde bulunuyorsa piyasa değeri üzerinden, piyasanın bulunmaması durumunda ise bilirkişinin takdir edeceği değer üzerinden % 2.5 olarak zekât verir. Ayrıca, elde edilmişse, hisselere ait kârın da bu oranda zekâtını verir.

4. Hissedar, sene içinde hisselerini satmışsa, bunların bedelini diğer mallarına ilâve eder ve senesi dolduğunda, birlikte zekâtını verir. Alıcı ise, satın aldığı hisselerin zekâtını yukarıda belirtildiği şekilde verir.

Hisse senetlerinden elde edilen gelir çağımızda ortaya çıkmış yeni bir konu olduğundan, çağdaş âlimler arasında bu gelirin klasik dönemdeki hangi tür mala ve gelire kıyas edileceğinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hisse senetlerinin zekâtının nasıl ve hangi ölçüye göre verileceği konusundaki farklı önerilerin gündeme gelmesi bundan kaynaklanmaktadır. Bu tartışmalardan anlaşıldığına göre;

1. Çağdaş âlimler menkul kıymetler borsasında alınıp satılmak ve böylece ticareti yapılarak kazanç elde etmek amacıyla alınan hisse senetlerinin türü ne olursa olsun % 2.5 oranında zekâta tâbi olacağında görüş birliğine varmışlardır.

2. Ticaret maksadıyla değil de, sadece yatırımcı sıfatıyla hisselerin yıllık kârından (temettu) yararlanmak için hisse senetleri alınmışsa bunların gelirlerinin de zekâta tâbi olacağı ittifakla kabul edilmiştir.

3. Hisse senetlerinin türü ne olursa olsun ve ne maksatla elde bulundurulursa bulundurulsun kıymetli evrak olarak % 2.5 oranında zekâta tâbi olup olmayacağı, ayrıca temettu için elde bulundurulan hisse senetlerinin kârından ne nisbette zekât verileceği ihtilâf konusu olmuştur.

Bazı âlimler bu temettunun -diğer şartlar da gerçekleştiğinde- % 2.5 oranında zekâta tâbi olması gerektiğini savunmuş, bazıları da sınaî şirket hisse senetlerinin kendileri zekâttan muaf olmakla beraber gelirlerinin 1/10 veya 1/20 nisbetinde zekâta tâbi olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

Bu konuda şöyle bir öneri getirilebilir:

l. Hisse senetleri, türleri ne olursa olsun, sermaye piyasalarında alınıp satılmak ve bu surette ticareti yapılmak amacıyla alınmış ise, vücûb tarihinde sermaye piyasasındaki değeri üzerinden % 2.5 oranında zekâta tâbi olmalıdır. Çünkü hangi tür mal ticareti yapılmak için elde bulunduruluyorsa, o mal ticaret malları zekâtı hükümlerine tâbidir. Bu hususta -zekât kapsamını daraltan-

ların dışında- farklı görüş ileri süren olmamıştır. Buna göre spekülatör sıfatıyla sermaye piyasalarında hisse senedi alıp satanlar -ticaret sektöründe çalışan her mükellef gibi- hisse senetlerinin piyasadaki değerleri üzerinden, nisab ve yıl geçme (havl) şartları gerçekleşince % 2.5 oranında zekâtlarını ödemeleri gerekir. Çünkü portföy sahibi devamlı bir yatırım için değil, zaman içindeki değer artışlarından yararlanmak, yani hisse senetlerinin ticaretini yapmak için onları almıştır. Artık bu hisse senetleri tam bir ticaret metaı haline gelmiştir. Onların neyi ve hangi hakları temsil ettiği düşünülmez.

2. Eğer hisse senetlerini yatırımcı sıfatıyla elinde bulunduruyorsa, hisse senedinin satın aldığı değeri + gelirinden, o hisse senedini ihraç eden şirketin zekâta tâbi olmayan mal varlığını -yıllık bilançodan öğrenerek- çıkarıp, geriye kalan meblağın % 2.5 oranında zekâtını vermelidir. Çünkü hisse senedi, yukarıda da açıklandığı gibi, bir ticarî işletmenin tümünün (arsası, binaları, makineleri, demirbaşı, parası, borç ve alacakları vb.) bütün maddî ve mânevî varlığının belli bir parçasını temsil eden bir mülkiyet senedidir. Bir şirketin hisse senedini alan kimse, o işletmenin aktif ve pasifindeki her şeye ortak olur. Gerçi hisse senedi hamilleri onları uzun vadeli yatırım yapmak için almış olsalar da, artık hisse senetleri onlar için bir işletmenin aktif ve pasifindeki tüm varlıkları ve hakları tam temsil eden bir belge olmaktan çıkmıştır. Fakat yatırım niyetiyle elde bulundurulduğundan dolayı hâlâ mülkiyet senedi özelliğini korumaya devam ederler. Bu itibarla mülkiyetin satın alınan değeri + gelirinden, zekâta tâbi olmayan mal varlıkları çıkarılarak kalan % 2.5 oranında zekâta tâbi olmalıdır.

Hisse senetlerinin zekâtını, onları ihraç eden şirketler de verebilir, hisse sahipleri de verebilir. Şirketler hisse senetlerinin zekâtını verirse -yukarıda işaret ettiğimiz- İmam Şâfiî'nin ortak malın zekâtı ile ilgili ictihadına, hisse senetlerinin zekâtını fertler verirse bu konuda Hanefîler'in ortaya koymuş olduğu prensibe uyulmuş olur. Ancak hisse senetlerinin zekâtını şirketler verirse, şirketin tüzüğünde bu durumun açıkça belirtilmiş, genel kurulda bu yönde bir karar alınmış, hisse sahibi hisselerinin zekâtını hesaplayıp çıkarma yetkisini şirket yönetimine bırakmış olmalıdır.

V. ZEKÂTIN ÖDENMESİ

Yukarıda zekâtın vücûb ve sıhhat şartları ile hangi mallardan ne oranda verilmesi gerektiği üzerinde duruldu. Şimdi ise bu zekâtın ne zaman ve ne şekilde ödeneceği üzerinde durulacaktır.

A) ZEKÂTIN ÖDENME ZAMANI

Fakihler şartları gerçekleşen malda zekâtın derhal (fevrî) yani sene biter bitmez ödenmesi gerektiğinde görüş birliğine varmışlardır. Çünkü malda gerçekleşen zekât borcu, artık kul hakkıdır. Bu borcun ödenmesini -özürsüz olarak- geriye bırakmak câiz değildir. Hanefî mezhebinde fetvaya esas olan görüş bu olduğu gibi, İmam Şâfiî, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in görüşü de bu yöndedir.

İslâm'da prensip olarak ibadetler hemen yerine getirilmesi istenen bir husustur. Çünkü Cenâb-ı Allah, *"Hayırlar(ı işlemede) yarış yapınız"* (Âl-i İmrân 3/133) buyurur. Bütün hayır işlerinde acele etmek övüldüğüne göre, malda gerçekleşen fakir hakkının bir an önce hak sahiplerine ödenmesi de övülmeye değer bir iştir.

Altın, gümüş ve parada, ticaret malları ve hayvanlarda zekât, bir kamerî yılın tamamlanması ile farz olur ve bu mallardan zekât her senede bir defaya mahsus olmak üzere ödenir.

Toprak ürünlerinden zekât, senede kaç kere ürün alınırsa o kadar verilir. Yani bir araziden bir senede iki kere mahsul alan kişi iki kere zekât verir.

Toprak ürünlerinde zekâtın vücûb vakti konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte ağırlıklı görüş, bunun hasat esnasında olduğu yönündedir. Bununla birlikte olgunlaşmaya başladığı andan itibaren takriben hesaplanıp verilebileceği gibi, hasattan kısa bir müddet sonra vermek de mümkündür. Toprak ürünleri hasattan sonra sahibinin kusuru olmaksızın helâk olsa veya çalınsa zekâtı düşer. Bu tarihleme meyveler için de geçerlidir.

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler madenlerde zekâtın, nisab miktarı maden istihsal edilmesiyle, Hanefî ve Hanbelîler de balda zekâtın, nisab miktarı bal elde edilmesiyle vâcip olacağı görüşündedir. Ancak toprak ürünlerinden zekât, ekinler sürülmeden, meyveler de toplanmadan alınmaz.

Görüldüğü gibi toprak ürünlerinden zekât tahsili güneş takvim sistemine göre "hasat zamanı"; hububat harmanlanıp sapından çıkarılınca, meyveler toplanınca yapılmaktadır. Madenlerin de elde edilince zekâtı ödenmektedir.

Bunların dışındaki mallar; altın, gümüş, para, ticaret malları ve hayvanlar ise üzerinden bir kamerî yıl geçmekle zekâta tâbi olmaktadır. Acaba bu ikinci grup malların zekât borçlarını mükellef isterse sene dolmadan da verebilir mi? Veya bunun aksi olarak zekât borcu ertesi yıla tehir edilebilir mi?

Hz. Ali'den rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber, amcası Abbas'ın zekâtını vaktinden önce ödeyip ödeyemeyeceğini sorması üzerine ona ödeyebileceğini söylemiş, Abbas da iki senelik zekât borcunu peşin ödemiştir (Ebû Dâvûd, "Zekât", 22, 37; İbn Mâce, "Zekât", 7).

Fakihlerin çoğunluğu, bu uygulamadan hareketle, zekâtın vücûb sebebi nisab bulunduğu takdirde kişinin zekâtını vaktinden önce ödeyebileceğini söylemişlerdir. Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel bu görüştedir.

İmam Mâlik ile Dâvûd ez-Zâhirî ise, mal ister nisaba ulaşsın ister ulaşmasın vaktinden önce zekâtının verilmesinin câiz olmadığı görüşündedir. Bu iki müctehide göre, sene geçme şartı (havl) nisab gibi zekâtın vücûb şartlarından olup, nasıl namaz vaktinden önce kılınmazsa zekât da vaktinden önce ödenemez.

Zekâtın zamanında ödenmesi, ihtiyaç sahiplerinin haklarını doğrudan ilgilendirdiğinden, mükellefin haklı ve geçerli bir sebep bulunmaksızın zekât borcunu geciktirmesi doğru bulunmaz. Hatta fıkıh kitaplarında, zaruret olmaksızın zekâtı vaktinde ödemeyen kişinin şahitliğinin kabul edilmeyeceği, onun bu fiiliyle tıpkı, istendiğinde emaneti sahibine iade etmeyen emanetçi konumunda olacağı ifade edilerek zekâtın vaktinde ödenmesinin önemi vurgulanmak istenmiştir.

İslâm'daki "kolaylaştırma" prensibine uyarak zekât borcunun mâkul bir süre geciktirilmesi câizdir. Meselâ zekâtın yerine ulaşmasını temin gayesiyle daha muhtaç fakirleri aramak, gurbette olan fakir akrabaya zekât göndermek veya zekât malına o anda mükellefin ihtiyacının bulunması, daha sonra borcunu ödemesi halinde iktisadî bir sıkıntıdan kurtulmasının söz konusu olması gibi sebeplerle zekât borcunun ödenmesi bir süre geciktirilebilir. Ancak bu erteleme süresi içinde zekât mal telef olursa, tahakkuk eden zekât miktarını öder. Çünkü zekât borcu doğmuş, mükellef verme imkânına da kavuşmuş, ama herhangi bir sebeple ödemeyi geciktirmiştir.

Hz. Ömer'in, kıtlık yılında güç duruma düşen zekât mükelleflerinin zekât borçlarını ertesi yıla ertelediği rivayet edilir. Fakihlerin çoğunluğu Hz. Ömer'in bu uygulamasını esas alarak zekât borcunun ödenmesinde böyle bir ihtiyaçtan dolayı erteleme yapılabileceği görüşüne varmışlardır. Ancak Ahmed

b. Hanbel ve bazı Mâlikî fakihleri ise durum ne olursa olsun zekât borcunun ertelenemeyeceği görüşündedir.

Öteden beri müslümanlar zekât borçlarını rahmet ayı olan ramazan ayında ödemeyi âdet haline getirmiş iseler de, zekâtın ödenmesi için tayin edilmiş bir gün veya ay yoktur. Aslolan, vücûb şartları gerçekleşince zekâtın ödenmesidir.

Bir malda zekât borcu doğduktan sonra, bu borç ödenmeden önce o mal çalınmak, kaybolmak, gasbedilmek gibi yollarla helâk olsa; mükellef ister ödeme imkânına sahip olsun veya olmasın, Hanefîler'e göre zekât borcu düşer. Fakat bu malı bağış veya satış yoluyla tüketirse zekât borcu düşmez, zekâtını vermesi gerekir.

Fakihlerin çoğunluğuna göre ise bu durumda zekât borcu düşmez. Mükellefin onu yeniden ödemesi gerekir. Ancak İmam Mâlik'e göre, telef olduklarında hayvanların zekâtı ödenmez.

Hanefîler, zekâtın mükellefin niyetiyle eda edilen ve niyâbet kabul etmeyen bir ibadet olduğunu ileri sürerek, mükellefin ölmesiyle zekât borcunun da düşeceğini söylemişlerdir. Ancak ölen vasiyet etmişse mirasının üçte bir miktarından zekât borcu ödenir. Vasiyet etmemiş ise mal vârislerine intikal eder. Fakat, vârisleri ödeme mecburiyetinde değillerdir. Ama öderlerse bu nâfile bir sadaka yerine geçer. Çünkü zekât bir ibadettir. Her ibadet gibi niyetle eda edilir. Borçlunun ölmesi sebebiyle niyet olmadığından borç da düşer. Hanefîler zekât borcunu ödemeden ölen kimsenin, namazı, orucu terkederek ölen kimse gibi günahkâr ve borçlu olarak öldüğü ve geride kalanların onu bu borçtan kurtaramayacağı görüşündedirler.

Zekâtın niyete dayalı bir ibadet olma vasfından çok ihtiyaç sahiplerinin hakkını ilgilendiren yönünü ön planda tutan cumhura göre ise, zekât borcu mükellefin ölümü ile ortadan kalkmaz. Aksine ölen vasiyet etmese de terikesinden ödenir. Namaz ve oruç bedenî ibadetlerdir. Onların yerine getirilmesi için başkasını vekil tayin etmek mümkün değildir. Malî bir ibadet olan zekâtta ise vekâlet geçerlidir. Çocuk ve akıl hastasının mallarından velileri nasıl zekât ödemekle mükellefse ölenin vârisleri de onun zekât borcunu ödemekle sorumludur.

B) ZEKÂTIN ÖDENME ŞEKLİ

Zekât bir ibadet olduğu için, kural olarak doğrudan mükellef birey tarafından yerine getirilir. Fakat zekâtın malî yönünün bulunması, giderek düzenli bir organizasyona ihtiyaç duyması ve kurumsallaşması, zaman içinde bu malî ibadetin büyük bir organizasyon (devlet aygıtı) tarafından yerine getirilmesini veya o aygıt tarafından denetlenmesini gerekli hale getirmiştir. Zekâta "fakirin zengin bireylerin malındaki hakkı" gözüyle bakılması da zekât organizasyonuna devletin girmesinde bir etken olmuştur. Bu kurumun düzenli bir şekilde işleyişinin ancak devlet tarafından sağlanabileceği görüşü yaygınlık kazanmıştır. Bu bakımdan İslâm toplumlarında, zekâtı zengin bireylerden alıp hak sahiplerine dağıtma işini öteden beri devlet üstlenmiş ve böylece zekâtın toplanması ve dağıtılması kamu hukukunun bir parçası olmuştur.

Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. Peygamber'e zenginlerin mallarından zekât alması emredilmiş (et-Tevbe 9/103), bu işlerde görevli personele "ve'l âmilîne aleyhâ" (zekât işinde çalışanlar) ifadesi ile işaret edilmiş ve onlara bu görevlerine karşılık olmak üzere, zekât gelirlerinden pay ödenmesi gerektiği belirtilmiştir (et-Tevbe 9/60).

Bu iki âyet, zekâtın toplanıp hak edenlere dağıtılması işinin devlet tarafından ele alınmasının gerekli bir görev olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber'in *"Onlara söyle, Allah mallarında zekâtı farz kıldı. Bu zekât zenginlerinden alınır ve fakirlerine verilir"* (Buhârî, "Zekât", 1) diyerek Muâz b. Cebel'i Yemen'e zekât toplamak üzere göndermesi de bu anlamda değerlendirilebilir.

Hz. Peygamber'in söz ve uygulaması, Hulefâ-yi Râşidîn ve daha sonraki devirlerde izlenmiş, zekât tahsil ve dağıtım işi genellikle devlet memurları tarafından yapılmıştır. Ancak gerek Hz. Peygamber gerekse Hulefâ-yi Râşidîn devirlerinde mükelleflerin mallarının zekâtlarını kendiliklerinden getirip devlet yetkililerine verdiğinin de birçok örneği vardır.

İleriki devirlerde fakihler zekâta tâbi malları; "el-emvâlü'l-bâtına" (gizli mallar) ve "el-emvâlü'z-zâhire" (açık mallar) olmak üzere iki ana grupta ele almışlar ve bunların tahsil edilmesinde farklı iki yol izlenmiştir.

Hanefîler, Hz. Osman dönemindeki uygulamayı esas alarak, açık mallardan alınacak zekâtın toplama ve dağıtım yetkisinin devlete ait olduğu, gizli malların zekâtının ise bizzat mükellef bireyler tarafından ödeneceği şeklinde bir yaklaşımı benimsemişlerdir.

Şâfiîler, gizli malların zekâtının bizzat mükellef birey tarafından ödeneceği görüşünde Hanefîler'le birleşir. Fakat, açık malların zekâtı konusunda biri bunun devlet tarafından toplanıp dağıtılabileceği, diğeri, gizli malda olduğu gibi, mükellef birey tarafından yerine getirileceği şeklinde iki görüş bulunmaktadır.

Mâlikî mezhebine göre ise, zekâtın ilke ve amaçları doğrultusunda yapılmış düzenlemelere tam riayet şartıyla, zekât borçları doğrudan devlete ödenir.

Hanbelîler ise bu konuda bir ayırım ve tercih yapmaksızın, zekât borçlarının devlete verilebileceği gibi, doğrudan hak sahiplerine de ulaştırılabileceğini söylemişlerdir.

Fakihlerin çoğunluğuna göre devletin, zekâta tâbi olan bütün malların zekâtlarının doğrudan kendisine verilmesini isteme yetkisi vardır. Devlet bu yetkiyi kullanarak ödemekten kaçınanlardan zekât borcunu zorla alır. Fakihler arasındaki ihtilâf, mükellefin zekât borcunu devlete ödeme mecburiyetinde olup olmadığıdır. Fakihlerin bu konudaki farklı görüşlerinde ve çekimser tavırlarında, dönemlerinde devlet eliyle toplanan zekâtın yerinde harcanıp harcanmadığı yönündeki kanaatlerinin etkili olduğu açıktır.

Bu konu 1952 Şam Konferansı'nda âlimler tarafından ele alınmış ve şu sonuca varılmıştır:

1. Zamanımızda müslümanlar zekât ödemede ihmalkâr davranmaktadırlar. Bu itibarla Hz. Osman'ın gizli malların zekâtlarını ödemeleri hususunda verdiği vekâlet geçerliliğini kaybetmiştir. Asıl kurala dönülerek zekât devlet tarafından toplanıp dağıtılmalıdır.

2. Günümüzde hemen hemen bütün mallar açık mal haline gelmiştir. Ticarette tutulan değerlerle banka ve şirketlerdeki paraların tesbiti ve belirlenmesi kolay ve mümkündür.

Bu sebeplerden dolayı gizli-açık ayırımı yapılmadan bütün malların zekâtı hükümetler tarafından oluşturulacak özel bir kurum vasıtası ile toplanıp hak sahiplerine yani âyette öngörülen yerlere dağıtılmalıdır.

Zekâtın devlet tarafından toplanmadığı yerlerde mükellef, açık ve gizli bütün mallarının zekâtını bizzat kendisi hak edenlere vermelidir.

Zekât, ister devlet eliyle toplansın isterse mükellef tarafından ödensin, ödeme şekil ve usulüyle ilgili olarak dikkat edilmesi gereken bazı kurallar vardır.

Kur'an'da, infak edilecek malların iyi vasıfta olması gerektiğine işaret edilmiştir (el-Bakara 2/267). Zekât olarak ödenecek malların da "iyi" vasıfta olmaları gerekir. Ancak, insanların en iyi malarının elinden alınması veya bunu ödemekle yükümlü tutulmaları, insan tabiatına uygun gelmediğini ve bunun başka sıkıntı ve güçlüklere yol açabileceğini bilen Peygamberimiz, Muâz b. Cebel'e verdiği tâlimatta *“Halkın en kıymetli mallarını zekât olarak almaktan sakın”* (Buhârî, “Zekât”, 1; *Müsned*, III, 341) diyerek âyette işaret edilen, “iyi vasıf” kaydının “en iyi vasıf” anlamında anlaşılmasının önüne geçmiştir. Zekât borcunu kendi ödemek durumunda olan mükellef de bu borcunu "iyi" vasıfta olan mallarından ödemelidir.

Ödeme şekliyle ilgili ikinci mesele; “Zekâtın zekâta tâbi maldan ayrılarak mal olarak (aynen) verilmesi şart mıdır, yoksa bu malın para olarak kıymeti de verilebilir mi?” konusudur.

Fakihler bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Fakihlerin çoğunluğuna göre, zekât borcu ancak zekâta tâbi olan maldan verilir. Meselâ hayvanlar zekâta tâbi ise zekât borcu bu hayvanlardan, toprak ürünleri zekâta tâbi ise zekât borcu bu ürünlerden verilmelidir. Onlar bir ibadet olan zekâtın nisab, nisbet ve zekât borçlarının nasla sabit olduğunu, daha yararlı olduğu kesin bilinse bile, buna muhalefet etmeye kimsenin yetkisi bulunmadığını ileri sürerler. Ancak Şâfiîler ticaret mallarında kıymetin verilebileceği görüşündedirler.

Hanefîler'e göre zekât borçları, o malların kendilerinden verilebileceği gibi, kıymetleri de verilebilir. Hanefîler zekât borcunun para olarak verilebileceğini söylerken hem hadislere ve hem de zekâtın teşrî‘ amacına dayanmaktadırlar.

Hz. Peygamber hayvanların zekât borçlarının ödenmesinde aradaki yaş farklarının iki koyun veya 20 dirhemle kapatılmasını (bk. Buhârî, “Zekât”, 37) istemiştir. Ayrıca develerin zekâtında beş devede bir koyun zekât verilir. Koyun deve cinsinden değildir.

Öte yandan, zekâtın amacı fakirin ihtiyacını gidermektir. Bu, zekâta tâbi olan malın kendisinden zekât ödemekle gerçekleşebileceği gibi kıymetinin verilmesi ile de gerçekleşir. Hatta kıymetin verilmesi ile bu amaca daha kolay ulaşıldığı da söylenebilir. Çünkü kıymet (para) insanın çok çeşitli ihtiyaçlarını karşılamaya elverişlidir.

Zamanımızda, insan ihtiyaçlarının çok farklılaştığı, eğitim, sağlık, barınma gibi ihtiyaçların ön plana çıktığı dikkate alınırsa, Hanefîler'in bu ko-

nudaki görüşlerinin daha tercihe şayan, fakirin ihtiyaçlarının giderilmesine daha elverişli olduğu görülür.

Zekât ister aynî (malın kendisinden) isterse nakdî (para olarak kıymeti) ödensin, toplandığı yerden başka bir yere gönderilmesi câiz midir? Bu konu da fakihler arasında ihtilâflıdır.

Fakihler, zekâtın toplumsal ibadet olma yönünü ve toplumsal denge ve barışı sağlamadaki rolünü dikkate aldıkları için, kural olarak zekâtın toplandığı yerden başka bir yere ihtiyaç olmaksızın gönderilmesini hoş karşılamamış iseler de, meselâ Hanefîler fakir akrabayı gözetmek, daha muhtaç bir kişiye veya kişilere vermek, âlim bir kişiye yahut öğrenciye ulaştırmak gibi amaçlarla zekâtın, zekât malının bulunduğu yerden başka bölgelere nakledilmesini câiz görmüşlerdir.

Şâfiîler bu konuda daha sıkı davranarak, zekâtın malın bulunduğu yerde dağıtılmasının gerekli olduğunu, ancak o yerde zekâtı alacak kimse bulunmadığında başka bir yere nakledilebileceğini söylemişlerdir.

Mâlikîler zekâtın vâcip olduğu yerde veya oraya yakın bölgelerde dağıtılabileceğini, bu yakın bölgenin de sefer hükümlerinin geçerli olduğu mesafeden az olması gerektiğini söylemişlerdir.

Hanbelîler de, muhtaçlar bulunduğu halde zekâtı başka bölgelere gönderenlerin günahkâr olacağını, buna rağmen zekâtını başka bölgelere gönderenlerin zekât borçlarının ödenmiş sayılacağını ifade etmişlerdir.

Cumhurun görüşü, bir malın zekâtının o malın kazanıldığı ve bulunduğu yerde dağıtılması, böylece o bölge halkının ihtiyaçlarına öncelik verilmesi noktasından hareket eder. Ancak şehirleşmenin ve köyden kentlere göçün hızlandığı, ticaret ve sanayinin belli bölgelerde yoğunlaştığı göz önünde bulundurulursa, zekâtın dağılımında ülke genelini, hatta dünyadaki bütün ihtiyaç sahibi müslümanları düşünmek ve mümkün olduğu ölçüde sosyal dengeyi kurmak gerekir. Bu sebeple de, mükelleflerin zekâtlarını Hanefîler'in belirttiği ihtiyaç ve sebepler mevcutsa bulundukları yerden başka bölgelere göndermeleri câizdir. Meselâ yurt dışında çalışan müslümanların zekâtlarını kendi ülkelerindeki fakirlere, şehirlerde oturanların köy ve kasabalarında tanıdıkları ve daha muhtaç olduklarını bildikleri kimselere göndermeleri yerinde olur.

VI. ZEKÂTIN DAĞITIMI

Zekâtın, müslümanın temel dinî ödevlerinden birisi olduğu Kur'an'da sıklıkla tekrarlanmakla birlikte, namaz gibi zekât da genel ve kapalı (mücmel) bir ifadeyle emredilmiş, hangi malların hangi şartlar altında zekâta tâbi oldukları konusunda ayrıntılı bilgi verilmemiştir. Bu konudaki ayrıntılı fıkhî hükümlerin önemli bir kısmının Hz. Peygamber'in ve sahâbenin uygulamalarından kaynaklandığını biliyoruz. Ancak Kur'an zekâtın kimlere verileceğini özellikle belirtmiş ve hicrî 9. yılda inen Tevbe sûresinin 60. âyetinde bu kişiler ayrı ayrı sayılmıştır. Âyette şöyle buyurulur: *"Sadakalar (zekâtlar) Allah'tan bir farz olarak fakirlere, miskinlere, zekât işinde çalışanlara, kalpleri İslâm'a ısındırılacaklara, kölelere, borçlulara, Allah yolunda olanlara ve yolda kalmışlara aittir. Allah bilendir, hakîmdir."*

Kur'an'da zekâtın harcama yerlerinin ayrı ayrı belirtilmesinin sebebi, önceki âyetlerde (et-Tevbe 6/58, 59) açıklanmıştır: Hz. Peygamber zamanında mala düşkün bazı kişiler zekât mallarına göz dikmiş ve Hz. Peygamber'den bunları kendilerine vermesini istemişlerdi. Resûlullah onların hak etmedikleri isteklerde bulunmalarını hoş karşılamamış, onlar da serzenişte bulunmaya başlamışlardı. Bunun üzerine yüce Allah hem onların bu davranışlarını kınayan âyetlerini indirmiş (et-Tevbe 9/58-59) hem de zekâtın sarf yerlerini açıklamıştır.

Tarihin tanıdığı en eski devlet gelirlerinden olan vergi, yine tarih boyu çeşitli ülke ve imparatorluklar tarafından değişik türlerde halktan toplanmış, ancak bu vergiler genelde yerine harcanmayıp kral veya imparatorların kişisel masraflarına veya onların akraba ve yardımcılarına harcanmak üzere hazineye konulmuştur. Kur'an'da zekâtın sarf yerleri gösterilmekle, bu tür yolsuzluk ve usulsüzlükler önlenmek istenmiş, zekâtın dağıtımı dar görüşlü ve taraflı davranabilecek yapıdaki yöneticilerin insafına bırakılmamış, onu almaya gerçekten hak kazanan fakir ve muhtaçlar dururken, hak etmeyen fakat hırs ve tamahı yüzünden zekât mallarına göz dikenlerin ümitleri de kırılmıştır.

A) ZEKÂTIN SARF YERLERİ

Zekâtın sarf yerleri, Kur'an'daki sıralamasına uygun olarak (et-Tevbe 9/60) şöylece açıklanabilir:

1. FAKİRLER ve MİSKİNLER

Âyette bu sınıf "el-fukarâ ve'l-mesâkîn" şeklinde geçer. Zekât verilecek kişileri belirtmek üzere öncelikle zikredilen bu iki terim, şüphesiz tabii ve zaruri ihtiyaçlarını temin edemeyecek olanları ifade etmektedir. Ancak bu iki terimin aynı âyette peş peşe zikredilmesini dikkate alan fakihler bu iki terimin ayrı iki sınıfı mı yoksa aynı sınıfı mı ifade ettiğini, hangi ihtiyaç derecelerini gösterdiklerini tartışmışlardır.

a) Hanefîler, âyette zikredilen fakiri; ev ve ev eşyası gibi aslî ihtiyaçlarını karşılayan malı olsa da gelirleri ihtiyaçlarını karşılayamayan, nisab miktarından daha az malı bulunan kimse olarak anlamışlardır. Miskin ise hiçbir geliri ve malı olmayan kimsedir. Bu tanımlar Ebû Hanîfe'den rivayet edilmiş, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed hariç, diğer Hanefî fakihleri tarafından da benimsenmiştir. Mâlikîler'in fakir ve miskin tanımları da Ebû Hanîfe'nin tanımlarına yakındır.

Buna göre miskin, fakirden daha muhtaç kimseye denmektedir. Hanefî fakihleri içinde tam bunun aksi tanımlar verenler de vardır. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ile Mâlikîler'den İbnü'l-Kāsım'a göre fakir ve miskin aynı sınıftır, aralarında bir fark yoktur.

Hanefîler'e göre zekât almaya hak kazanan fakir ve miskinler şu iki grupta toplanabilir.

1. Hiç malı olmayan yoksul kişiler.

2. Zaruri ihtiyaçları dışında nisab miktarının altında malı olan kişiler.

b) Şâfiî ve Hanbelîler'e göre fakir; kendisinin ve bakmakla mükellef olduğu kişilerin ihtiyaçlarını gidermeye yeterli malı ve kazancı olmayan kimsedir. Miskin ise kendisine ve geçimini sağlamakla yükümlü kişilere yeterli olmamakla beraber, sahip olduğu mal ve kazançla kıt kanaat geçinebilen kişidir. Bu iki mezhebe göre fakir, miskinden de fazla ihtiyaç içinde olan kimsedir.

Bu iki mezhebe göre de zekât almayı hak eden muhtaçlar;

1. Hiçbir malı ve geliri olmayanlar.

2. Malı ve geliri olup da bunlarla kendilerinin ve bakmakla yükümlü olduklarının ihtiyaçlarını karşılayamayan kimselerdir.

Bu görüşlerin dışında fakir ve miskin terimlerinin, özellikle sosyal güvenliğin temini açısından önemli olan tanımları da yapılmıştır.

Hz. Ömer'e göre fakir, müslümanların; miskin de gayri müslimlerin muhtaçlarını ifade eder. Hz. Ömer'in yaşlı ve kör bir yahudiyi, maaş bağlanması için beytülmâle gönderdiği ve görevliye "Bu adama ve benzerlerine bakın.... '*Sadakalar (zekât), ancak fakirler, miskinler...içindir'* âyetinde geçen fukaradan maksat, müslüman fakirler, mesâkînden maksat ise Ehl-i kitabın fakirleridir. Bu adam, kitap ehlinin miskinlerindendir" dediği nakledilir (Ebû Yûsuf, *el-Harac*, s. 136).

Muhammed Hamîdullah, Hz. Ömer'in fakir ve miskin terimlerini din farkına göre tanımlamasının dil yapısına da uygun olduğunu delilleri ile anlatmaya çalışır. Ancak tâbiîn fakihlerinden İkrime ve Hanefîler'den İmam Züfer dışında hiçbir fakih bu görüşe katılmamış, diğer bazı delillere dayanarak zekâtın sadece müslüman muhtaçlara verilebileceği görüşünde birleşmişlerdir.

Tevbe sûresinin 60. âyeti ile Hz. Peygamber'in ilgili hadislerinde gösterildiği gibi zekât gelirleri ile öncelikle fakir ve miskinler korunmaktadır. Bu iki terimin kapsamına, belli varlık ve gelir seviyesinin altına düşen kimselerin tümü girmektedir. Bunlar iffetinden ötürü ihtiyaçlarını dile getiremeyenler olduğu gibi ezile büzüle dilenenler de olabilir. Bu itibarla zekâtı devlet topluyorsa devlet, yoksa mükellefler iffetinden ötürü isteyemeyen muhtaçları da araştırıp zekât borçlarını ödeyeceklerdir ve böylece zekâtın olabildiğince yoksullara aktarılması sağlanacaktır.

Fakir ve miskinlere ne kadar zekât verilebilir?

Fakir ve miskinlere bir defada verilebilecek âzami zekât miktarı konusunda Hanefîler "nisab"ı, fakihlerin çoğunluğu da "kifâye"yi (yeterli miktar) esas almışlardır. Bu bakımdan Hanefîler'e göre, fakir ve miskinlere bir defada nisab miktarı zekât vermek câizdir. Ancak, zekât verilecek yoksul kişi, borçlu yahut aile reisi değilse bu miktarda zekât verilmesi câiz olmakla birlikte mekruhtur. Her hâlükârda yoksullara verilecek zekât daima nisab miktarından aşağıda tutulmalıdır.

Hanefîler'e göre tabii ihtiyaçlarından başka -artıcı olsun olmasın- nisaba ulaşan malı olan kimseye zekât verilmez.

Fakire verilecek âzami miktar konusunda öteki mezhepler "yeter miktar" ölçüsünü getirmişler ve nisabı aşsın aşmasın bir yoksula yeterli miktar zekât verilebileceğini savunmuşlardır.

Şâfiîler'e göre, fakirin fakirliğini ortadan kaldıracak, ona bir ömür boyu sürekli yetecek ve bir daha zekât almaya muhtaç etmeyecek kadar zekât

verilmesi câizdir. Çünkü fakirlik ve miskinlik "nisab"a değil, "kifâye"ye (yeterli mala) sahip olmamakla ölçülür.

Bir fakire ne kadar malın yeterli olacağının kesin bir ölçüsü yoktur. Bu, kişinin mesleğine, yaşadığı muhit ve şartlara göre değişir. Meselâ mesleği terzilik, marangozluk, kasaplık vs. olanlara sanatlarını yürütebilecek ve meslektaşlarının bulundurduğu alet ve makineleri satın alabilecek kadar, çiftçiye sürekli kendisine yetecek, tarla, bahçe alabilecek kadar zekât verilebilir. Sanat ve mesleği olmayan muhtaçlara da yaşadıkları çevrenin şartlarına göre bir ömür boyu yetecek miktarda zekât verilebilir.

Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise fakir ve miskinlere, kendilerine ve ailelerine bir yıl yetecek kadar zekât verilebilir. Bir yıllık yeter mal kavramı da kişi, muhit ve şartlara göre değişebilir.

Fakihler maddî imkânsızlığından dolayı evlenemeyenlere "evlenme yardımını", ilim tahsili için çalışanlara "kitap almaları için yapılacak yardımları" da kifâye (yeterlilik) kavramının kapsamına almışlardır.

Zengin, zekât verecek durumdaki kimse olduğu için, kural olarak zekât alamayacağında fakihler görüş birliğindedir. Hz. Peygamber *"Sadaka (zekât) zengine helâl olmaz"* (Ebû Dâvûd, “Zekât”, 25) buyurmuştur. Ancak fakihler zekât almaya engel teşkil eden zenginliğin sınırını belirlemede farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu itibarla fakir ve miskin terimlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için bunların karşıtı olan "zengin" terimini ayrıca ele almak ve fakihlerin bu konudaki görüşlerini tesbit etmek gerekmektedir.

Hanefîler'e göre, şer‘an zengin sayılmanın ölçüsü nisabdır. Zenginliğin şartı temel ihtiyaçlardan fazla olan nisab miktarı mala sahip olmaktır. Bu malın artıcı vasıfta olması ise zekât ödeme mükellefiyeti için şarttır.

Buna göre zenginlik şu iki durumda ele alınmalıdır:

1. Kişinin hangi neviden olursa olsun, nisab miktarı artıcı vasıftaki zekâta tâbi mallardan birine sahip olmasıdır. Meselâ 20 miskal altın veya 200 dirhem gümüş yahut bunların karşılığı paraya sahip olan zengin sayılır. Aynı şekilde beş deveye veya kırk koyuna, yahut otuz sığıra mâlik olan da zengin sayılır. Bütün bunlar zekât mükellefidir (Zamanımızda gümüşün değeri aşırı derecede düştüğü için 561.2 gr. gümüş ve bunun TL. karşılığı nisap sayılamaz. Ya altın veya sayılan malların ortalaması esas alınmalıdır). Bir kimse aynı zamanda kendisinden zekât alınan zengin ve kendisine zekât verilen fakir olamaz.

2. Kişinin temel ihtiyaçlarından fazla "artıcı" özellikte olmayan nisab miktarı mala sahip olmasıdır. Bu durumdaki kişinin, zekât vermesi farz olmamakla beraber:

a) Zekât alması haramdır.
b) Fitre vermesi vâciptir.
c) Kurban kesmesi vâciptir.

Temel ihtiyaçlarından fazla mal varlığı olmayan kişiye, bu mallarının değeri ne olursa olsun, zekât verilebilir. Çünkü temel ihtiyaçlar zekât hukuku yönünden yok farzedilir.

Sonuç olarak temel ihtiyaçlar dışında ister artıcı vasıfta olsun ister bu vasfı taşımasın herhangi tür maldan nisaba sahip olan kimseye zekât verilemez. Nisab miktarından az mala sahip olan kişiye, sağlıklı ve kazancı da olsa zekât verilebilir. Çünkü şer'an zengin sayılmanın sınırı ve ölçüsü nisabdır. Nisâbın altında mala sahip olanlar fakir, üstünde mal varlığı olanlar zengin sayılır. Ancak artıcı özellikte nisab miktarı mala sahip olmak (nisâb-ı gınâ) zekât almaya engel teşkil ettiği gibi, kişiyi -diğer şartların da bulunmasıyla- zekât vermekle de mükellef kılar. Bu vasfı taşımayan nisab miktarı mala sahip olmak ise (nisâb-ı istiğnâ), zekât vermeyi gerektirmemekle beraber zekât almaya mani olur.

Hanefîler'e göre şer'an zengin bir erkeğin küçük çocuğu da babasına nisbetle zengin sayılır. Ona da zekât verilemez. Fakat zengin bir kadının fakir ve yetim çocuğuna -babası müslüman ise- zekât verilebilir. Zira çocuğun nesebi babaya aittir. Annesinin serveti sebebiyle zengin sayılmaz. Aynı şekilde bir kimse zengin bir şahsın fakir olan babasına, büyük oğluna veya kızına ve hanımına zekât verebilir. Çünkü bunlar müstakil velâyete sahiptirler. Babanın servetiyle zengin sayılmazlar.

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise zenginlik ölçüsü "kifâye" yani kişiye ve bakmakla yükümlü olduğu kimselere yetecek kadar mala sahip olmaktır.

Zenginliğin belirli bir sınırı yoktur. İnsan imkân ve gücüne göre ya zengin olur ya da fakir olur. Kişiye sahip olduğu mal yetiyorsa onun zekât alması haramdır. Malı ve kazancı yetmiyorsa zekât alması helâldir.

Muhtaç olmak fakirlik, muhtaç olmamak zenginliktir. Muhtaç olan herkes zekât almayı hak eder.

Bu görüşe göre:

1. İster artıcı vasıfta olsun ister olmasın, kendisine ve bakmakla mükellef olduğu kişilere yetecek kadar mala sahip olan kimsenin zekât alması câiz değildir.

2. Nisabın üstünde malı olduğu halde bu varlığı kendisinin ve aile fertlerinin geçimini sağlıyamıyorsa, o kişinin zekât alması câizdir. Meselâ, nisabın çok üstünde ticarî sermayesi olan bir kimse, ticarî hayattaki durgunluk veya başka bir sebepten dolayı geçim sıkıntısına düşmüş ise onun zekât alması câizdir.

Zekât almayı engelleyen ölçüyü "kifâye" (yeterlilik) olarak kabul eden fakihlerin çoğunluğu, vücudu sağlam, çalışma imkân ve gücüne sahip olduğu halde çalışmayan tembel kişilere zekât vermenin câiz olmadığı görüşünde de birleşmişlerdir.

Bir de müslümanın başkalarından yardım dilenmemesi için konulmuş zenginlik ölçüsü vardır ki buna "nisâb-ı istiğnâ" adı verilmektedir. Hanefî mezhebine göre nisâb-ı istiğnâ -eski değerine göre- 200 dirhem gümüş veya bunun değeri herhangi tür bir maldır. Bu kadar mal veya paraya sahip olamayanların başkalarından yardım istemesinde bir sakınca yoktur.

Fakihlerin çoğunluğu ise ihtiyaç sahibi olan kimselerin dilenmesinin câiz olduğunu, ihtiyacı olmayanların dilenmesinin ise haram olduğunu söylemişlerdir.

Zaruret olmadıkça başkalarından istememe konusu üzerinde titizlikle duran fakihler 40 veya 50 dirhem parası bulunan kimselerin dilenmesini yasaklayıcı mahiyetteki hadisleri, bu durumda yardım istemenin mekruh olduğu şeklinde yorumlamışlardır.

2. ÂMİLLER

Fakirler ve miskinler iki ayrı grup sayılacak olursa, ilgili âyette zekât gelirlerinden pay alacakları belirtilen üçüncü grup kişiler "zekât işlerinde çalıştırılan memurlar" anlamına gelen âmillerdir. Sözlükte bir iş yapan, işçi, zanaatkâr gibi mânalara gelen "âmil", terim olarak, zekât gelirlerini toplamak ve ve dağıtmakla görevlendirilen kişiyi ifade eder.

Âmil terimi hadislerde genel olarak idareci, her türlü devlet gelirlerini, özellikle zekât gelirlerini toplayıp dağıtan kişi anlamında kullanılmaktadır. Bunun yanında hemen hemen aynı anlamda "ârif, âşir, câbî, emîn, hâzin, sâî ve musaddık" terimlerinin kullanıldığı da görülmektedir.

Kur'an'ın, âmilleri zekâttan pay almayı hak eden sekiz sınıftan biri olarak zikretmesi, zekâtı toplama ve dağıtım işinin devletin kontrol ve idaresi altında yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Nitekim Hz. Peygamber döneminden itibaren zekâtın âmiller vasıtasıyla toplandığı bilinmektedir. İslâm'ın ilk dönemlerindeki uygulamalardan anlaşıldığına göre zekât gelirlerini bir yere toplayan, muhafaza eden, hak sahiplerine dağıtan, hesap işlerini yürüten, tartan, ölçen, sayan ve zekât idaresinin her kademesinde çalışan memurların tamamı âmiller sınıfına girmektedir.

Zekât âmilliğine tayinde aranacak şartlar, âmillerin hak ve görevleri ve âmillerin ücreti konuları fıkıh literatüründe etraflı bir biçimde ele alınmıştır. Bu konudaki ayrıntılar ve görüş ayrılıkları bir yana, bütün bilginlere göre, zekât âmillerinin ücrete veya zekâttan paya hak kazanabilmeleri için fakir olmaları şart değildir. Zira Hz. Peygamber zekâtın beş kişi müstesna zengine helâl olmayacağını belirtmiş ve bu beş kişi içinde zekât âmillerini de saymıştır (Ebû Dâvûd, "Zekât", 25).

3. MÜELLEFE-i KULÛB

İlgili âyette zekât verilecek dördüncü grup, "müellefe-i kulûb" olarak nitelendirilmiştir. Müellefe-i kulûb, kalpleri kazanılmak, İslâm'a ısındırılmak veya kötülüklerinden emin olunmak istenen yahut müslümanlara faydalı olacakları umulan kişilerdir. Bu tanıma göre müellefe-i kulûb müslümanlar ve gayri müslimler olmak üzere ikiye ayrılır.

1. Gayri müslim olanların kalplerinin kazanılması ile, kendilerinin veya onlara tâbi olan fertlerin İslâm'a girmeleri umulur, yahut onlardan veya yakınlarından gelebilecek kötülüklerden korunulur.

Müellefe-i kulûbun bu çerçevede anlaşılış ve uygulanışı, günümüzde uluslararası arenadaki lobi faaliyetini de kısmen içine almaktadır.

2. Müslüman olanların kalplerinin İslâm'a daha çok ısındırılmasında ise şu maksatlar güdülür:

a) İslâm'a yeni girmiş olanlara İslâm'da sebat etmeleri için yardım edilir.

b) Çevresinde sözü geçen, İslâm'ı tam benimsememiş kimselere zekât verilerek, müslümanlarla daha iyi kaynaşmaları, böylece İslâm için ciddiyetle çalışmaları umulur.

c) Sınır bölgelerinde görev yapan müslümanlara bu fondan yardım yapılarak toplumun genel asayiş ve güvenliğini teminde aktif katkıları sağlanır.

d) Önemli mevkilerde olan kimselerin İslâm'ın ve müsülmanların genel yararına uygun davranması ve harcama yapması teşvik edilir.

Hz. Peygamber gerek zekât ve gerekse fey ve ganimet gibi diğer devlet gelirlerinden, kalpleri kazanılmak ve İslâm'a ısındırılmak istenen kişilere paylar vermiştir. Bunlardan bazılarına da bu fondan yararlanacaklarını gösteren belgeler vermişti. Bu belge sahipleri Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir'e gelerek paylarını istediler; o da görüş almak üzere bu kişileri Hz. Ömer'e gönderdi. Hz. Ömer onlara:

"Hz. Peygamber, İslâm'a ısındırmak için size zekâttan pay veriyordu. Bugün Allah dinini güçlendirmiştir. Müslüman kalırsanız kalırsınız, aksi halde sizinle harbederiz" dedi. Kaynaklarda Hz. Ömer'in bu ictihadı üzerine artık Hulefâ-yi Râşidîn devrinde müellefe-i kulûb faslından hiçbir kimseye pay ayrılmadığı, hatta bu konuda sahâbe icmâı oluştuğu ileri sürülür.

Bu uygulamayı göz önünde bulunduran Hanefî ve Mâlikî fakihleri Hz. Peygamber'in vefatından sonra müellefe-i kulûbun zekât gelirlerinden payının düştüğü görüşündedirler. İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in de prensip olarak bu görüşü savundukları, ancak İmam Şâfiî'nin müslümanlar savaş gibi felâketlerle karşılaştıklarında müellefe-i kulûb fonuna yeniden işlerlik kazandırılabileceği kanaatinde olduğu nakledilir.

Bir Kur'an hükmünün Hz. Peygamber'in vefatından sonra nesh ve lağv edildiği düşünülemez. Konu, toplumun sosyal ve siyasal yapısıyla, müslümanların böyle bir fon ayırmaya ihtiyaç duyup duymamasıyla alâkalıdır. Müslümanların yanında yer almalarında büyük fayda görülen bazı gayri müslim devletlere ve uluslararası etkin kuruluşlara zekât dışı gelirlerden yardım yapılabileceği gibi, İslâm'ı duyurmak ve yaymak amacıyla müslümanlar tarafından yapılan her türlü tanıtım ve ikna faaliyetleri de bu fondan desteklenebilir. Aynı şekilde yeni müslüman olanlara yardım edilerek onların ülkelerindeki müslüman olmayanlara İslâm sevdirilir.

4. RİKĀB

Rikāb "boyun" mânasına gelen **rakabe** kelimesinin çoğuludur. Zekâtın sarf yerlerine ilişkin açıklamanın yer aldığı âyette, boyunduruk altındaki kimseler için pay ayrılmasından söz edilir. Âyetin bu ifadesi, o dönemden itibaren zekâtın sosyal bir vâkıa olarak İslâm toplumunda da yaygın olan köleliğin tedrîcen kaldırılması yönünde harcanması şeklinde anlaşılmıştır.

Bu anlayış, aynı zamanda İslâm dininin insan hürriyetine önem vermiş ve müslümanları bu istikamette yönlendirmiş olmasının da tabii sonucudur.

İslâm'ın doğuş yıllarında kölelik bütün dünyada yaygın bir halde idi. İnsanlar zorla kaçırılıp köleleştiriliyor, borçlu borcundan, suçlu suçundan dolayı köle yapılıyordu.

İslâm hür insanların bu ve benzeri yollarla köle yapılmasını yasaklamıştır. Kölelik kaynaklarından biri de düşman esirlerinin köleleştirilmesidir. Ancak İslâm bu kaynağı da son derece daraltmış, haklı ve meşrû bir savaşta alınan esirlerin önce fidye karşılığı veya karşılıksız salıverilmelerini emretmiş (bk. Muhammed 47/4), devlet başkanına da, düşmanın esirleri köleleştirdiği öğrenildiğinde, müslümanlar için yarar gördüğünde alınan esirleri köleleştirme yetkisi vermiştir. Bu çok sınırlı cevaza karşın İslâm, kölelerin hürriyetlerine kavuşabilmeleri için birçok düzenleme ve önlem getirmiştir. Bu çerçevede olmak üzere köleleri hürriyetlerine kavuşturmak için zekâttan pay ayırmıştır.

İlgili hadis ve ilk devir uygulamalarını değerlendiren fakihler, "rikāb" teriminin kapsamına hangi çeşit kölelerin girdiği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşler ise de, bu fona efendisiyle hürriyet anlaşması yapan kölelere yardımdan (mükâteb), devlet başkanının zekât geliriyle köleler satın alıp âzat etmesine kadar geniş bir kullanım alanı sağlandığı görülür.

Kölelik sistem ve uygulamasının günümüzde kalktığını göz önüne alan İslâm bilginleri, âyetin bu hükmünün tatbik imkânı konusunda değişik bakış açılarını gündeme getirmişlerdir. Bu seçenekler daha ziyade bu fonun savaş esirlerine veya ağır borç yükü altında ezilen kimselere tahsisi yönündedir. Âyetin bu fonu, temel insan haklarının başında gelen insan hürriyetinin sağlanmasına ayırdığı dikkate alınınca, âyete günümüzde işlev kazandırmanın en uygun yolunun bu fonun dünya ölçeğinde insan haklarının iyileştirilmesinde kullanılması olduğu söylenebilir.

5. BORÇLULAR

Âyette zekâtın sarf yeri olarak gösterilen altıncı grup, borçlulardır (el-gārimîn).

Hanefîler'e göre **gārimîn**, borcu olan ve borcundan başka nisab miktarı malı bulunmayan kimselerdir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri de gārimînin tanımında "borçlu olma"yı esas alırlar ve borcun sebebinin borç-

luya zekât verme hükmüne etkisini dikkate alarak borçluları iki kısma ayırırlar:

1. Kendi ihtiyacı için borçlananlar: Geçim masrafları, mesken edinme, tedavi masrafları, çocuğunu evlendirme gibi sebeplerle borçlanan kimselerle yangın, sel, deprem, kaza ve israf dışında bir sebeple iflas eden kimseler bu gruba girer.

2. Toplumun menfaati için borçlananlar: İki aile veya iki köy halkı arasında kan veya mal davalarından çatışma çıktığında, fitne alevini söndürmek için tarafları razı edecek malı vermeyi taahhüt edip hiçbir karşılık beklemeyen kimse bu sebeple borçlanırsa, bu borçluya zekât verilir. Bu itibarla, "Ara bulmak için borçlanan kişinin borcu zekât malından ödenir, isterse bu kişi gayri müslim iki toplumun arasını bulmak için borçlanmış olsun" denilmiştir.

Hayır kurumlarında hizmet ederken ve kimsesizler yurdu, hastahane, okul, cami yapımı gibi bir sosyal hizmeti gerçekleştirirken borçlananlar da, ara bulmak için borçlananlar gibidir. Bunların da borçları zekât malından karşılanabilir.

Kabîsa b. Muhârik ara bulmak için ödediği diyetten dolayı borçlanır ve Hz. Peygamber'e gelerek yardım ister. Hz. Peygamber, o anda zekât geliri bulunmadığı için, ona zekât gelinceye kadar beklemesini söyler ve şu eklemeyi yapar:

"Ey Kabîsa! İstemek sadece üç grup insan için helâldir: a) Ara bulmak için diyet verir veya kefil olur, borçlanır, borcunu ödeyene kadar onun istemesi helâl olur, borcu kapatılınca artık isteyemez. b) Malı bir âfet sonucu helâk olur. O kimsenin de ihtiyacını karşılayacak kadar istemesi helâldir. c) Fakir düşen ve fakirliği komşularından üç güvenilir şahitle doğrulanan kimsenin istemesi de helâldir. Bu üç grup insandan başkalarının dilenmeleri haramdır. Onlar dilenip aldıklarını haram olarak yerler" (Müslim, “Zekât”, 36).

Kendi ihtiyaçları için borçlanan kişiye zekât verilebilmesi bazı şartlara bağlanmıştır. Bunlar:

1. Nisab dışında borcunu ödeyecek serveti bulunmamak. Elinde borcunun bir kısmını ödeyecek kadar nisab fazlası malı varsa, borcunun diğer kısmını ödeyecek kadar zekât verilir. Kazanma gücünün olması borçluya zekât vermeye mani değildir.

2. İçki, kumar ve zina gibi dince yasaklanan bir haramı işlemek veya harcamalarında israfa kaçmak suretiyle borçlanmış olmamak.

3. Borcun süresi dolmuş olmak. Vadesi gelmemiş borcu olanlara zekât verilmez diyenler olduğu gibi verilir diyenler de vardır.

4. Borcun kul hakkından doğan bir borç olması. Zekât ve kefâret gibi borcu olanlar gārimîn teriminin kapsamı dışındadır. Ancak fakihlerin hepsi bu şartı koşmamışlardır.

Ölen kimsenin borçlarının bu fondan ödenip ödenemeyeceği de fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefî ve Hanbelî fakihleri ile bir görüşünde İmam Şâfiî ölen kimsenin borçlarının zekât verilerek ödenemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. İmam Mâlik'e ve İmam Şâfiî'nin diğer görüşüne göre ölünün borcu bu fondan ödenebilir.

Borçluya ihtiyacı kadar zekât verilir. Bu ihtiyaç da borcun ödenmesidir. Borçlu borcunu kendisine verilen zekâtla ödemez de başkasının ödemesi veya alacaklılarının bağışlaması gibi yollarla bu borç ödenirse verilen zekât kendisinden geri alınır. Çünkü bu fondan verilen zekât borcu kapatmak içindir.

6. FÎ SEBÎLİLLAH

Âyette zekât verilecek yedinci grup için **fî sebîlillâh** terimi zikredilmektedir. Kelime anlamı "Allah yolunda" demek olan fî sebîlillâh tabirinin -biri dar diğeri geniş- iki anlamı vardır:

1. Allah Teâlâ'nın rızâsına uygun ve O'na yaklaşmak amacıyla yapılan her türlü hayırlı işte çalışan.

2. İslâm'ı yüceltmek uğruna bilfiil cihadda (sıcak harp) bulunan.

"Allah yolunda" tabirinin, zekât gelirinden Allah yolunda cihad için de bir fon ayrılması gerektiğini bildirdiği açıktır. Ancak cihad kavramının İslâm kültüründe geniş bir anlam yelpazesine sahip olması sebebiyle, âyetin bu ifadesinin kimleri ve ne tür faaliyetleri kapsadığı hususu İslâm bilginleri arasında geniş tartışmalara konu olmuştur.

"Allah yolunda" tabirinin ilk planda "Allah yolunda savaşanlar (gaziler)" şeklinde anlaşılmış olması, âyetin ifade tarzından ziyade İslâm'ın yayılış dönemindeki sosyopolitik şartlarla ve uluslararası ilişkilerle ilgili olmalıdır. O dönemde cihadın en yaygın ve etkili yolu akınlar ve sıcak savaşlar oldu-

ğundan fakihler de din ve vatan yolunda savaşanlara zekât gelirinden fon ayrılmasını elzem görmüşler, bu yorum âdeta bütün fakihlerce benimsenmiştir.

Bazı fakihler bu fondan hac ve umre yapanlara, ilim tahsil edenlere zekât verilebileceğini, hatta cami, okul, hastahane yapımı gibi işleri üstlenmiş her türlü hayır kurumuna da bu fondan ödenek ayrılabileceğini söylerler.

Çağımızda bazı âlimler "Allah yolunda" tabirine geniş bir anlam yükleyerek müslümanların yararına olan her türlü faaliyeti bu kapsamda görmektedir. Onlara göre günümüzde bütçe gelirlerinden büyük bir kısmın ülkelerin savunma giderlerine ayrılmakta olduğu bilinmektedir. İslâm dini tebliği, yani kendisini duyurmayı ve tanıtmayı hem kendisine inananlara bir borç olarak yüklemiş, hem de bunu toplumun başta gelen görevlerinden saymıştır. Ayrıca müslümanların dış saldırı ve tehlikelere karşı korunması da devletin görevlerindendir. Öyle ise zekât gelirlerinden bir fonun İslâm'ın tebliğine ve ülke savunma giderlerine ayrılması yerindedir.

7. İBNÜSSEBÎL

Âyette zekâtın sekizinci sarf yeri olarak **ibnüssebîl** tabiri kullanılır. Sözlükte "yol oğlu" anlamına gelen ibnüssebîl, yolcu, yola çıkmış ve bir süredir yolda olan kimse demektir. Araplar bir şeye uzun müddet devam eden kimseye onun adını verirler.

Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî fakihlerine göre, âyette zikredilen ibnüssebîlin terim anlamı, memleketinde malı olmakla birlikte bulunduğu yerde malı, parası olmayan, yani parasızlıktan yolda kalmış kimse demektir. Gurbette, herhangi bir sebeple muhtaç duruma düşen kişi memleketinde malı da olsa, o maldan yararlanamadığı sürece, fakir gibidir ve ona zekâtın bu fonundan pay verilir.

Şâfiîler'e göre ise bu terim, hem gurbette kalmış yolcuyu, hem de yolculuk yapmayı düşünen fakat bunun için maddî imkân bulamayan kimseyi içine alır.

Yolcuya zekât verilebilmesi için onun memleketine gidecek kadar parası ve malı bulunmaması ve yolculuğa meşrû amaçlarla çıkmış olması gerekir. Şâfiî ve Mâlikî mezhebi fakihlerinden bazıları muhtaç duruma düşen yolculara zekât verilebilmesi için onların kaldıkları yerde borç verecek kimse bu-

lamamış olmalarını da şart koşarlar. Ancak Hanefîler'le Hanbelîler böyle bir yolu daha uygun görseler de şart koşmazlar.

Yolda kalmış, yanında yoluna devam etmek veya memleketine dönmek için maddî imkânı bulunmayan kimseye yolculuğuna devam etmesi veya malının bulunduğu yere dönmesine yetecek kadar zekât verilir. Memleketine dönüp malına kavuştuğu zaman verilen zekâttan artan miktar varsa; Hanefîler'e göre bu artan zekât malını geri vermeye zorlanmaz. Şâfiîler'e göre verilen zekâttan ne artarsa geri alınır.

Ülkelerinde mal ve mülkleri olduğu halde, çeşitli baskılarla ülkelerini terketmek zorunda kalan mültecilerle, kalacak yeri, oturacak evi olmadığı için dışarılarda ve yollarda yatanlara da ibnüssebîl fonundan zekât verilebilir.

Âyette zekâtın sarf yerleri olarak gösterilen sekiz grup veya kavramda ortak özelliğin, tabii ve âcil ihtiyacını gideremeyen, darda ve zorda kalan kimselere yardımcı olma ile toplumun genel yararlarını gözetme şeklinde iki temel noktaya indirgenmesi mümkündür.

İhtiyaç ve sıkıntı içinde olan kimseler üç grupta ele alınabilir:

1. Kendi iradelerinin dışında çok çeşitli sebeplerle tabii ihtiyaçlarını karşılayamaz hale gelen ve muhtaç duruma düşen kimseler. Yetim ve kimsesizler, ihtiyarlayıp iş tutamaz hale gelen yaşlılar, doğuştan sakat olan ve para kazanamayanlar, herhangi bir kazaya uğrayan ve çalışma gücünü kaybeden sakat veya mâlul, hasta ve kötürümler böyledir. Bunlardan bir kısmının fakirliği geçicidir, bir kısmının ise ölünceye kadar devam eder. Meselâ yetim bir çocuk büyüyüp iş buluncaya veya iş kuruncaya kadar, yaşlı ölünceye kadar, hasta iyileşinceye kadar ihtiyaç içinde olabilir. O halde fakirlik ve miskinlik insanın elinde olan bir sonuç değildir. Bunun için, onların ihtiyaçlarını giderecek maddî yardımın yapılması gerekir. Çünkü bunların sosyal güvenliğe ihtiyaçları vardır. Başka bir deyişle toplum bu insanları açlık ve sefaletle yüz yüze bırakmamak zorundadır. Bu sebeple zekât verilecek kimseler arasında ilk sırada fakir ve miskinler zikredilmiş ve onların ihtiyaçlarının giderilmesi istenmiştir.

2. Çalışma güçleri olduğu halde muhtaç duruma düşenler. Bunlar içine işsizler, borçlular, gaziler, yolda kalmışlar ve köleler girebilir. Şu veya bu şekilde işini kaybetmiş, çalışma gücü mevcut olduğu halde geliri kesilmiş ve muhtaç hale düşmüş kimsenin iş buluncaya kadar ihtiyaçlarının esiri olmaktan, yani fakirlikten kurtarılması gerekir. Böyle olmazsa bu kişiler geçimlerini borçla sürdürmek mecburiyetinde kalırlar. Fakirlik de borçluluk da insanı yıpratan ve rahatsız eden bir sıkıntıdır. Toplumun imkânı ölçüsünde

bu sıkıntıyı gidermesi, bu tür yaraları sararak bütün üyelerini kuşatan bir sosyal güvenlik şemsiyesi kurması istenmiştir. Aynı şekilde yolda kalmış kimsenin de bu sosyal güvenlik ağından yararlandırılması gerekir.

3. Zekât işlerinde çalıştırılanlar. Bunlara emeklerinin karşılığı ücretin zekât gelirlerinden ödenmesi tabiidir. Müellefe-i kulûb ise, İslâm toplumunun birinci görevi olan tebliğ, yani İslâm'ı yaymak ve duyurmak gayesiyle harcanacak fona dahildir.

Görüldüğü gibi zekât, toplumda sosyal güvenliğin ve dengenin kurulmasında önemli bir rol üstlenir. Zekât aslında gelir ve varlığı yeniden dağıtıma tâbi tutmaktadır. Bu yeniden dağıtımda, yukarıdan aşağıya, yani belirli bir çizginin (nisab) üstünde varlığı ve geliri olanlardan, bu çizginin altında gelir ve varlığı olanlara bir aktarım yapılmaktadır. Bu arada zekât alan kadar zekât verenin de duyacakları mânevî tatminlerle din kardeşliği, dostluk, arkadaşlık, akrabalık, insanlık gibi duygular insanlar arasında gelişecek, zekât sayesinde birbirini seven, sayan, birbiriyle anlaşan, paylaşan, dertleşen, birbirinin derdine ortak olan gerçek bir toplum, huzurlu, istikrarlı, içinde insanca yaşanan bir toplum ortaya çıkacaktır.

Zekât gelirinden dinin genel maksat ve hedefleri için de fon ayrılmış olması, İslâm'ın hayatı bir bütün olarak görmesinin tabii sonucudur. Öncelik ve ağırlığın ihtiyaç sahiplerine verilmiş olması ise, toplum huzur ve mutluluğunun fertlerin teker teker mutlu ve huzurlu oluşundan geçtiği, toplumun her bir üyesinin ayrı bir değer olarak kabul edilip insana saygı ilkesinin ön plana çıktığı anlamına gelir.

B) ZEKÂTIN DAĞITIM USULÜ

Zekâtın, ilgili âyette geçen ve yukarıda açıklanan sekiz sınıfa verilmesi gerektiği fakihler arasında genel kabul görmüş, fakat zekât gelirinin bu sekiz gruba nasıl dağıtılacağı, grupların payının eşit olmasının gerekip gerekmediği tartışmalı kalmıştır.

Hanefî ve Mâlikî fakihleri ile Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir görüşe göre, zekât mükellefi zekâtını bunların her birine verebileceği gibi, sadece bir sınıfa da ödeyebilir. Bu fakihlere göre zekâtın sarf yerlerinden söz eden âyet, zekâtta her bir grubun ayrı ayrı ve eşit hakkı olduğunu ve bunlar arasında bölüştürülmesi gerektiğini açıklamak için değil, zekâtın bu yerlere verilebileceğini açıklamak içindir.

Şâfiîler'e göre zekât, sahibi veya vekili tarafından dağıtılıyorsa, zekât işinde çalışanlar (el-âmilîn) dışında yedi sınıftan bulunabilenlere eşit olarak dağıtılmalı ve her sınıftan en az üç kişiye verilmelidir. Çünkü âyette zekât verilecek sınıfların ayrı ayrı hak sahibi oldukları belirtilmek istenmiştir. Ahmed b. Hanbel'den de bu yönde bir görüş rivayet edilmektedir.

Ayrıca âyette sekiz grup insanın sayılması, bunların dışında kimseye zekât verilip verilemeyeceği tartışmasını da gündeme getirmiştir. Fakihlerin çoğunluğuna ve İslâm hukukunun klasik doktrinine göre âyet, zekâtı kendine has nitelikleri bulunan özel bir hak/ödeme sayıp sadece bu sınıflara tahsis etmekte, diğer harcama alanlarını ve ihtiyaç sahiplerini ise başka tür tahsilâtlara ve ödemelere bırakmakta, bu nedenle zekâtın bu sayılan alanların dışında bir yere harcanması câiz görülmemektedir. Günümüzde müslüman toplumların alacağı yeni şekle de bağlı olarak zekâta daha geniş bir işlev kazandırmak isteyen bazı âlimlerin anlayışı ise, âyetin geniş yorumlanması, sayılan sekiz sınıfın hemen hemen her toplumdaki âcil ihtiyaç sahiplerini örneklendirmeyi amaçladığı, benzer ihtiyaç sahiplerinin ve kamu yararı taşıyan alanların da zekâtın sarf yeri kapsamına alınabileceği yönündedir. Âyette sayılan "müellefe-i kulûb" ve "fî sebîlillâh" kavramlarına geniş yorum getirenler de dolaylı olarak benzeri bir sonuca varmaktadır. Görüş ayrılığının temelinde, İslâm toplumunda zekâtın anlam, amaç ve işlevinin ne olacağı konusundaki farklı yaklaşımlar yatmaktadır.

Öte yandan, günümüzde zekâtın dağıtımının zenginle ihtiyaç sahibi arasında ikili ilişkiye ve zenginlerin kişisel tercihlerine bırakılmasının bir hayli olumsuz sonucunun bulunduğu da bilinmektedir. Böyle olunca, toplumdaki zenginliğin hak sahiplerine dengeli ve adaletli şekilde ulaşabilmesi için, zekâtın toplanması ve dağıtımının sosyal bir organizasyonla gerçekleştirilmesinde, sandık veya fon oluşturularak toplumun en ücra köşelerine kadar uzanan bir bilgi ve dağıtım ağı kurulmasında yarar bulunmaktadır. Bu yol, zekâtın anlam ve amacına uygun şekilde düzenli ve dengeli dağılımına büyük ölçüde hizmet edeceğinden günümüzde fevkalâde önem kazanmıştır. Zekâtın amaç ve işlevi konusundaki geniş yorum, bu konuda da çözümü kolaylaştırıcı bir rol üstlenmektedir.

C) ZEKÂT VERİLMEYECEK KİMSELER

Zekât, ona ehil olanlara, yani hak sahiplerine verilir. Zekât yerine sarfedilmez de onu hak etmeyenlere verilirse hem bu dinî mükellefiyet ifa edilmemiş, hem de zekâttan beklenen ferdî, sosyal ve ekonomik amaçlar ger-

çekleşmemiş olur. Bu itibarla fıkıh ilminde, zekâtın verileceği yerlerin yanı sıra verilmeyeceği yerler üzerinde de durulduğu, böylece zikredilen olumsuz sonuçların önlenmek istendiği görülür.

Zekâtın verilmesinin câiz görülmediği kişi ve gruplar şunlardır:

a) Ana, Baba, Eş ve Çocuklar. Bir kimse zekâtını kendi usul ve fürûuna veremez. Usul bir kimsenin anası, babası, dedeleri; fürû ise çocukları ve torunları anlamındadır. Aynı şekilde bir kimse hanımına da zekât veremez. Çünkü aralarında bakma yükümlülüğü ilişkisi vardır. Zekât veren verdiği zekâttan hiçbir maddî menfaat beklememeli ve ondan yararlanmamalıdır. Bir kimse fakir olan usul ve fürûuna zekât verirse, nafaka borcundan kurtulma, miras gibi şu veya bu şekilde ondan yararlanabilir. Bu sebeple de zekât verilen mal fakire tam mânasıyla temlik edilmiş, onun mülkiyetine geçirilmiş olmaz. Bir bakıma kendi kendine zekât vermiş gibi olur.

Ebû Hanîfe'ye göre kadın da zekâtını fakir kocasına veremez. Hanefîler'e göre bunların dışındaki kardeş, amca, teyze, dayı, hala ve onların çocukları gibi akrabaya zekât verilebilir.

Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel akrabaya zekâtın verilip verilemeyeceği konusunda "nafaka"yı ölçü alırlar ve zekât mükellefinin, hukuken nafakasını teminle yükümlü olduğu akrabalarına zekât veremeyeceğini söylerler.

b) Müslüman Olmayanlar. Fakihlerin ittifakı ile zekât, esasen ibadet içerikli bir mükellefiyet olması sebebiyle, gayri müslimlere, Allah'a, peygamberlerine, âhiret gününe inanmayan kişilere ve dinden dönenlere, yani mürtedlere verilmez.

Aralarında dört mezhep imamının da bulunduğu fakihlerin çoğunluğu zekâtın, İslâm toplumundaki gayri müslim tebaaya da (zimmîlere) verilemeyeceğinde görüş birliğine varmışlardır. Çünkü zekât müslüman fakirlerin hakkıdır. Onların zenginlerinden alınıp fakirlerine verilir. Gayri müslimler zekâtla mükellef değildir. Zekât yükümlülüğüne iştirak etmeyenlerin, bundan yararlanmaya da hakları olmamalıdır.

Hz. Ömer'in zekâtın verileceği yerleri belirleyen âyetteki "miskinler" tabirini, "Bunlar Ehl-i kitabın fakirleridir" şeklinde yorumlamasına dayanarak bazı fakihler zekâtın zimmîlere de verilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Hanefî fakihlerinden Züfer de bu görüştedir. Bu fakihlere göre zekât ibadet kastı ile fakirin ihtiyacını karşılamaktır. Bu amaç fakir zimmîlere zekât vermekle de gerçekleşir.

Şâfiîler dışındaki fakihler farz olmayan (nâfile) sadakaların fakir zimmîlere verilebileceğinde görüş birliğine varmışlardır.

c) Zenginler. Hanefîler'e göre tabii ihtiyaçlarından fazla "artıcı" özellikte olsun olmasın nisab miktarı mala sahip olan kimselere, onların küçük çocuklarına zekât verilemez.

d) Hz. Peygamber'in Yakınları. Buhârî'de rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber, torunu Hasan zekât hurmalarından birini alıp yemek istediği zaman ona *"Bırak, bırak! Zekât malını bizim yiyemeyeceğimizi bilmiyor musun?"* (Buhârî, “Zekât”, 57; Müslim, “Zekât”, 161) buyurmuştur. Zekâtın Hz. Peygamber'e ve onun yakınlarına verilmeyeceğini bildiren başka hadisler de vardır (bk. Müslim, “Zekât”, 167; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 29). Ancak fakihler, Hz. Peygamber'in yakınlarının kimler olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Hz. Peygamber'in, zekât almayı bizzat kendisine ve yakınlarına yasaklamış olmasında şüphesiz birçok sebep ve hikmetler vardır. Görülen odur ki en üstün ahlâk üzerine yaratılan örnek insan ve son peygamber Hz. Muhammed, bu emriyle kendisini ve yakınlarını her türlü töhmet ve şâibeden uzak tutmak istemiştir.

D) ZEKÂT VERMEDE YANILMA

Zekât mükellefi zekâtı, gerçekten onu hak edenleri araştırıp bularak vermelidir. Mükellef bu konuda gereken titizliği göstermez ve zekâtını ehil olmayana verirse borcundan kurtulmuş olmaz, zekâtını yeniden vermesi gerekir; çünkü zekâta ehil olan kimseyi araştırmada kusur etmiştir.

Zekât mükellefi, gereken araştırmayı yapar, fakat fakir zannederek zekât verdiği kişinin zengin veya gayri müslim olduğu ortaya çıkarsa Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre onun yeniden zekât vermesi gerekmez. Ebû Yûsuf'a göre, zekâtını yeniden vermesi gerekir.

Mâlikîler'e göre ise mükellef zekâtını araştırma ve incelemeden sonra ehil olduğunu zannettiği kimseye verir, sonra onun meselâ zengin veya gayri müslim olduğu ortaya çıkarsa, zekât malı tüketilmeyip geri alınması mümkünse geri alır, yoksa bedelini alır. İki durumda da mükellefin yeniden zekât vermesi gerekir.

Şâfiî mezhebinde yerleşik görüşe göre, insanın borcunu alacaklıya değil de başkasına ödediği zaman nasıl borcu düşmezse aynı şekilde zekât borcu da ehline ödenmediğinde mükellefin borcundan düşmüş olmaz.

VII. ZEKÂT - VERGİ İLİŞKİSİ

Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in hadislerinde zekât daima namazla birlikte zikredilmiştir. Namaz bedenî, zekât ise malî bir ibadettir. İkisine hâkim olan ruh Allah'a yaklaşmak ve O'nun rızâsını kazanmaktır.

Zekât, sadece farz diye bilinen hükümlerden biri olmayıp aynı zamanda üzerine İslâm binasının inşa edildiği beş büyük sütundan biridir.

Zekât her şeyden önce bir ibadettir. Müslüman bu ibadeti Allah'ın emrine uyarak, O'nın rızâsına kavuşmayı dileyerek gönül hoşnutluğu ve halis bir niyetle yerine getirmelidir. Çünkü, ancak bu şekilde eda edilen zekât Allah katında kabul görebilir.

Müslüman zekâtını öncelikle yüce Allah'ın emri olduğu için öder, bu ve diğer ibadetleri O'na yakın olma, O'na şükretme amacıyla yerine getirir, böylece âhiret hayatının nimetlerine ve cennette Allah'a yakın olmaya ehil olur.

Zekâtın bu dinî ve mânevî hikmetleri yanı sıra toplumda sosyal adaleti sağlama, zenginlerle fakirler arasındaki maddî ve hissî uçurumları kapatıp karşılıklı sevgi ve saygı tesis etme, sosyal amaçlı gider ve yatırım alanlarından bir kısmını karşılama gibi önemli yararlar taşıdığı da açıktır. Öte yandan Hz. Peygamber ve sahâbe döneminden itibaren belli malların zekâtının devlet tarafından toplandığı ve bu sosyal ve kamusal alanlara harcandığı da bilinmektedir.

Zekâtın bu ikinci grupta yer alan sosyal amaçları ve kamu hukukunu ilgilendiren yönleri, öteden beri İslâm âlimleri arasında zekâtın, aynı mal veya gelirden devlete verilen vergiden farklı olup olmadığı, vergi ile zekâtın aynı şeyin iki farklı isimlendirmesi mi, yoksa tamamıyla farklı şeyler mi olduğu tartışmasının da ana sebebini teşkil etmiştir.

Bilindiği üzere vergi, kamu giderlerini karşılamak üzere devletin tek taraflı olarak ve vergileme yetkisine dayanarak, kişilerin gelir ve mallarından aldığı ekonomik değerlerdir. Başka bir tarifte vergi, devletin kamu harcamalarını finanse etmek amacıyla fert ve işletmelerden, karşılıksız olarak ve kamu hukukunun kuralları çerçevesinde aldığı paralardır.

Bu son tarifte yer alan unsurları kısaca özetlemek gerekirse denebilir ki, vergi alma yetkisi sadece devlete aittir, ancak kamu idare üniteleri de devletin devrettiği yetkiye dayanarak vergi koyabilirler.

Vergiyi fertler ve işletmeler hukukî zor altında öderler ve bu ödeme karşılığında devletten, vatandaşlık konumlarından doğan genel ve kamusal haklar hariç, herhangi bir hak iddia edemezler. O halde vergiden doğan hukukî ilişki bir alacak borç ilişkisidir. Bir alacak veya borcun meydana gelmesi için esas itibariyle iki tarafın bulunması gerekir. Vergi ilişkisinde taraflardan biri vergi alacaklısı, diğer vergi borçlusudur; her iki tarafın da yetki ve ödevleri kanundan doğar.

Devletin kendinden beklenen hizmet, yatırım ve görevleri yapabilmesi için gelire ihtiyacı vardır. Günümüzde devletler için en önemli gelir kaynağı vergilerdir.

Yukarıdaki açıklamaların ışığında zekât ve verginin benzer ve farklı yönleri şu şekilde sıralanabilir:

a) Zekâtın Vergiye Benzemeyen Tarafları

1. Zekât ile vergi arasında mevcut farklar söylenirken, öncelikle zekâtın Allah tarafından konulmuş, Kur'an'da yazılı kalıcı ve değişmez bir hüküm verginin ise kanunla konulup kaldırılan, açıkçası beşerî bir otoriteye dayanan bir karar olduğu gündeme getirilir ve vergi kanunlarının yürürlüğe girmesi veya yürürlükten kaldırılması şeklinin diğer kanunlardan farkı bulunmadığı söylenir.

2. Vergi kanunla konup kanunla kaldırıldığı gibi, onun miktar ve nisbetleri de kanunla düzenlenir, gerektiğinde aynı usulle arttırılır eksiltilir.

Zekâtın nisab ve nisbetleri Hz. Peygamber tarafından belirlenmiştir. Bu nisab ve nisbetler Hulefâ-yi Râşidîn döneminde ve müteakip dönemlerde aynen korunmuş, tarih içinde hiç değiştirilmemiştir. Zekâtın bu unsurlarının değiştirilmesi, onun malî bir ibadet olma özelliğini ortadan kaldırır.

3. Zekâtın sarf yerleri âyetle belirlenmiştir. Zekâtı devlet de tahsil etse, hukukî bakımdan onun durumu yetim malını elinde bulunduran vasînin durumu gibidir. Devlet ancak koruma amacı ile elinde bulundurabilir. Dilediği mal ve hizmetlere harcayamaz, zikredilen âyette gösterilen zümrelere sarfetmekle yükümlüdür. Halbuki devlet vergi gelirlerini sosyal ve kamusal alanda istediği gibi harcayabilir.

Bu açıdan söylemek gerekirse; zekâtın vergiye benzeyen yönleri dikkate alındığında onun nerelere tahsis edileceği önceden belirlenmiş tahsisî bir vergi olduğu, fertten ferde transfer edildiği zaman hem sosyal güvenlik vergisi veya primi, hem de ivazî mahiyetinde görülebileceğini söylemek mümkündür.

Vergiler genel bütçe gelirleri içinde kaybolacağı gibi, belirli bir gaye için belirli bir verginin de tahsil edilmesi mümkündür. Eğer bir vergi, özellikle sosyal güvenlik gayesine tahsis ediliyorsa bu tahsisî bir vergidir. Zekât işte bu tür tahsisî bir sosyal güvenlik vergisi mahiyetinde görülebilir.

Zekâtın vergiye benzemeyen tarafları dikkate alındığında ise onun ibadet yönünün ağır bastığı ve vergiden farklı olduğu söylenebilir. Bu farklılık en çok hükmün kaynağı, zekâta tâbi mallarda nisab ve nisbetler ve zekâtın sarf yerlerinde belirgin hale gelmektedir.

b) Zekâtın Vergiye Benzeyen Tarafları

1. Zekât da vergi de toplumsal yaşamın gereklerinden olup icbarîdir.

2. Zekâtı kaide olarak devlet tahsil eder ve ilgili yerlere sarfeder. Vergi tahsili de merkezî devlet idaresine veya onun yetki devrinde bulunduğu taşra kamu kurum ve kuruluşlarına aittir.

3. Zekât mükellefi, bu farîzayı yerine getirirken kendisi için özel bir menfaat gözetmez. Vergi mükellefi de vergisi karşılığında doğrudan kendisine bir menfaat beklemez.

4. Hem zekâtın hem de verginin malî hedefleri yanında iktisadî, içtimaî hedefleri de vardır.

Böyle olunca, zekât ile vergi arasında ontolojik ve aksiyolojik anlamda bir farkın bulunduğu, yani aralarında menşe ve değer hükmü bakımından fark olduğu söylenebilir. Amaçları aynı olsa bile zekât emri, ilâhî kökenlidir, dolayısıyla mânevî müeyyidelidir; vergi ise dünyevî bir otoritenin emridir ve müeyyidesi maddîdir. Fakat, bu durum aralarında pratik ve dogmatik açıdan fark bulunduğu anlamına gelmez. Meselâ, her ikisi de sosyal ve kamusal amaçlıdır. Zekâtın uygulanması mânevî müeyyideye, verginin uygulaması ise kanunî müeyyideye bağlanmıştır ve müeyyideye bağlılık açısından aralarında fark yoktur. Kaldı ki devlet, zekât uygulamasını daha düzenli hale getirmek için kanunî düzenleme yapacak olsa, bu fark da ortadan kalkar.

Çağımızda zekât-vergi benzerliği veya ayrılığı konusunda bu ve benzeri mülâhazalardan hareket eden İslâm âlimlerinin neticede iki gruba ayrıldıkları görülür.

a) Çoğunluğa göre zekât ve vergi ayrı ayrı mükellefiyetlerdir. Devlete verilen vergi, aynı maldan verilmesi gereken zekât borcunu düşürmez. Verginin zekâta benzeyen bazı yönleri bulunsa da, vergiden doğan hukukî ilişki bir borç ilişkisidir. Vergi alacaklısı vergi koyma yetkisine sahip kamu kuruluşlarıdır. Vergi borçlusu ise, vergi kanunlarına göre kendisine vergi borcu terettüp eden gerçek veya tüzel kişilerdir. Mükellef bu ödenmesi zorunlu vergi borcunu çıkardıktan sonra zekâta matrah olan servetini hesap edip bu malî bir ibadet olan zekâtını Allah'ın emrine uyarak, O'nun rızâsına kavuşmayı dileyerek gönül hoşnutluğu ve halis bir niyetle yerine getirmelidir.

Bu görüşün dayandığı ana gerekçe, zekâtın dinî bir mükellefiyet ve ibadet, verginin ise tamamen dünyevî çerçevede kalan kamusal borç ilişkisi olduğu tezidir. Ayrıca, Hz. Ömer'in fethedilen topraklara haraç vergisi koymuş olması da, zekâttan ayrı olarak vergi de konulabileceğinin delili sayılmıştır.

Sosyal dayanışmanın bir gereği olarak vatandaşlar devletin meşrû giderlerine katılmak zorundadır. Devletin nimetlerinden istifade etmek vergi külfetini ödemeyi gerektirir.

İslâm hukukçularının çoğunluğu sebep ve şartları gerçekleşince devletin zekât dışında adalete dayalı vergi almasının meşrû olduğunu, mükelleflerin de bunu ödemekle yükümlü bulunduklarını ifade etmişlerdir.

b) Bazı İslâm âlimleri ise, zekâtın sosyal amaçlarını ve kamu hukukunun bir parçası olarak devlet tarafından tahsil edilmekte oluşunu ölçü alarak ve İslâm'ın zekât emrini amacı ve işlevi doğrultusunda geniş yorumlayarak zekât ile verginin esasen aynı olması gerektiğini ifade ederler. Onlara göre zekât, müslüman bireyin içinde bulunduğu toplumun kamu harcamalarına, sosyal adaleti kurmayı ve kamu hizmetlerinin en iyi şekilde ifasını hedef alan her türlü yatırım ve gidere ibadet aşk ve heyecanı içinde katılmasıdır. Kur'an'da zekâta tâbi malların tek tek belirtilmeyip sadece bir kısmına işaret edilmiş olması, zekât nisabının ve nisbetinin belirtilmemiş bulunması bunun bir göstergesi sayılabilir. Zekâtın sarf yerlerini bildiren âyet, toplumdaki ihtiyaç sahiplerinin ilk ve en canlı örneklerini vermeyi hedeflemiş olmalıdır.

Hz. Peygamber ve sahâbe, İslâm'ın bu zekât emrini o günkü müslümanların ekonomik şartlarını da dikkate alarak en iyi şekilde uygulamış ve ör-

neklendirmiştir. Zekât borcunu hesap edip ödemenin gizli mallarda mükellefin kendisine bırakılması, açık mallarda ise devlet eliyle yapılması biraz da pratik zorunluluktan kaynaklanmıştır. Bu husus da zekâtın tek bir malî ödev olduğunu, tahsil zorlukları bulunduğunda bireyin kendi sorumluluğuna bırakılabileceğini gösterir.

Hz. Peygamber zekât tahsilini gözetilen hedefleri sağlayacak kapsamda tutmuş, zekât dışında cebrî bir vergi tahsili yapmamıştır. İslâm'ın fert ve toplum hayatını bütün yönleriyle, prensip itibariyle veya ayrıntıya inerek kuşatıyor olması müslüman toplumlarda genişletilmiş anlamda zekâtın, kamu adına yapılan bütün malî tahsilâtı temsil etmesini de zorunlu kılar.

Batı toplumlarının vergi ödemelerinde içtenliği ve gönüllülüğü sağlayabilmek için vergiyi kutsal bir kamu ödevi olarak tanıttıkları, toplumlarını bu yönde eğitip böyle bir sağduyu oluşturmaya çalıştıkları bilinmektedir. İslâm dini, toplumun imarı ve kamu yararı için âdeta zorunlu olan bu malî katılımı dinin beş esası arasında yer alan bir ibadet olarak takdim etmiş, böylece müslümanlara sosyal güvenliği kurma, yönetilen-yöneten, millet-devlet arasında karşılıklı güveni, saygıyı ve sosyal barışı tesis etme, kamu giderlerine bütün bireylerin içtenlikle katılımını sağlama yönünde önemli bir imkân getirmiştir.

Her iki görüşün de haklı gerekçeleri vardır. Zekâtın toplumsal yönü inkâr edilemediği gibi, zenginliğin toplumun imarı için seferber olması, bireylerin içinde yaşadıkları ve sayesinde çeşitli imkâna kavuştukları toplumlarının yararı için kamu harcamalarına ibadet aşk ve heyecanıyla katılması da çağımızda fevkalâde önem kazanmıştır. Bununla birlikte Kur'an'da zekâtın sarf yerlerinden söz edilirken öncelikli olarak ihtiyaç sahibi şahısların gündeme getirilmesi de anlamlıdır. Bu bizlere, toplumun huzur ve mutluluğunu sağlamanın yolunun bireylerin tek tek huzur ve güvenliğini sağlamaktan geçeceğini öğretmektedir.

Öte yandan, günümüzde gerek fertlerin vergilerini gerektiği şekilde ödemede, gerekse devletlerin serveti vergilendirmede ve topladığı vergileri yerine harcamada kamu vicdanını rahatsız edecek ölçüde mütesâhil veya kusurlu davrandığı, çeşitli baskı gruplarının bütçeden pay alma mücadelesi içinde gerçek ihtiyaç sahiplerinin, kimsesiz ve yoksulların haklarının âdeta unutulduğu da bir gerçektir. Bu itibarla zekât, doğrudan ihtiyaç sahibine ulaşması, toplumda sosyal dengeyi ve barışı kurmada tek başına etkili olması sebebiyle hâlâ önem ve etkinliğini korumaktadır. Zekâtın bu anlam ve önemi, bütün bireyleri kuşatacak ölçüde bir sağlık sigortası ve sosyal gü-

venliğin, kimsesizlik ve işsizlik sigortasının, devlet destekli sosyal dayanışmanın bulunmadığı toplumlarda daha yakından hissedilmektedir. Böyle olunca son tahlilde, söz konusu şartlar muvacehesinde zekâtın vergiden ayrı düşünülmesi, zenginlerin yukarıda belirtilen usul ve esaslara göre zekât borçlarını hesap etmeleri ve onu da hak sahiplerine ulaştırmaları dinî bir mükellefiyet olarak devam etmektedir.

VIII. ZEKÂT VERMENİN ÂDÂBI

Zekât çok yönlü bir kurum, bir farz olduğu gibi, şehâdet ve namazdan sonra İslâm binasının üzerine kurulduğu beş temel esasın da üçüncüsüdür. Bu itibarla müslüman mükellefler bu önemli ibadeti usul ve âdâbına uyarak en iyi ve en güzel bir şekilde yapmalıdırlar. Zekât verirken uyulması arzu edilen kaideler şu şekilde özetlenebilir:

1. Müslüman zekâtını sadece Allah'ın rızâsına kavuşmak için vermeli, bu farîzayı "başa kakmadan" ve "ezâ vermeden" yerine getirmelidir. Yüce Allah sırf kendi rızâsı için yapılan harcamaları kat kat mükâfatlandıracağını, malını gösteriş için sarfedenlerin bu ödemelerinin boşa gideceğini bildirmekte ve şöyle buyurmaktadır:

"Mallarını Allah yolunda sarfedenlerin durumu, her başağında yüz tane olmak üzere yedi başak veren tanenin durumu gibidir. Allah dilediğine kat kat verir. Allah'ın lutfu geniştir. O her şeyi bilendir.

Mallarını Allah yolunda sarfedip, sonra verdiklerinin ardından başa kakmayan ve ezâ etmeyenlerin ecirleri Rablerinin katındadır. Onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.

Güzel bir söz ve iyilik, peşinden ezâ gelen bir sadakadan daha iyidir. Allah müstağnidir, halîmdir.

Ey inananlar! Allah'a ve âhiret gününe inanmayıp, insanlara gösteriş için malını veren kimse gibi, sadakalarınızı başa kakma ve ezâ etmekle boşa çıkarmayın. Böyle kimsenin durumu, üzerinde toprak bulunan kayanın durumu gibidir. Sağanak yağan bir yağmur isabet ettiğinde onu sert kaya haline getiriverir. Kazandıklarından hiçbir şey elde edemezler. Allah inkâr eden kimseleri doğru yola eriştirmez.

Allah'ın rızâsını kazanmak ve kalplerini sağlamlaştırmak için mallarını sarfedenlerin durumu, yüksekçe tepede bulunan, bol yağmur aldığında ye-

mişlerini iki kat veren, bol yağmur almasa bile çisentisi olan bir bahçenin durumu gibidir. Allah yaptıklarınızı görür" (el-Bakara 2/261-265).

2. Müslüman mükellef temiz ve helâl kazancından zekât vermeli, eğer zekâtını aynî, yani mal olarak veriyorsa, bu malın iyi cinsten olmasına özen göstermeli, kendisine verilmesini istemediği malları başkalarına zekât olarak vermemelidir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

"Ey inananlar! Kazandıklarınızın iyilerinden ve size yerden çıkardıklarımızdan sarfedin. Gözünüzü yummadan ve severek alamayacağınız derecede kötü ve değersiz şeyleri vermeye kalkmayın. Allah'ın müstağni ve övülmeye lâyık olduğunu bilin" (el-Bakara 2/267).

3. Hanefîler'e göre zekâtın, alanın onuru zedelenmemesi ve gösteriş şaibesinden uzak olması için gizlice verilmesi daha iyidir.

Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise insanları bu ibadeti yapmaya teşvik etmek için zekâtın açıkça verilmesi daha uygun olur.

Bütün fakihlere göre zekât dışındaki gönüllü ödemeleri gizlice vermek efdaldir. Yüce Allah şöyle buyurur:

"*Sadakaları açıkça verirseniz iyi olur. Eğer onları yoksullara gizlice verirseniz sizin için daha iyidir. Böyle yaptığınız için Allah sizin günahlarınızı bağışlar. Allah yapmakta olduklarınızı noksansız bilir"* (el-Bakara 2/271).

4. İbadetlerin en faziletlisi vaktinde eda edilenidir. Zekât mükellefleri de zekât ibadetlerini eda etmede acele davranmalı, onu meşrû bir mazeret olmaksızın geciktirmemelidirler.

5. Mükellef, Allah'tan korkan, müttaki, hayâsından dolayı ihtiyacını insanlara söyleyemeyen kimseleri araştırıp bulmalı ve zekâtını onlara vermelidir. Çünkü verilen zekât onların iffetlerini korumalarına, Allah'a daha çok ibadet etmelerine yardımcı olur. Yüce Allah şöyle buyurur:

"*(Yapacağınız hayırlar) kendilerini Allah yoluna adamış, Allah'a taattan başka düşüncesi olmayan, o sebeple yeryüzünde dolaşıp kazanmaya imkân bulamayan, durumunu bilmeyen kimselere karşı gösterdikleri iffetten dolayı onlarca zengin sanılan fakirlere verilmelidir. (Habibim) sen onları görünce yüzlerinden tanırsın. Çünkü onlar yüzsüzlük ederek insanlardan istemezler. Yaptığınız ve yapacağınız hayırları Allah eksiksiz bilir ve karşılığını verir "* (el-Bakara 2/273).

Yukarıda anılan âyetlerde teşvik edilen hayırlardan ve sadakadan birinci derecede kastedilen zekât, sonra da gönüllü malî ödemelerdir.

6. Zekâtın, kendilerine zekât verilebilecek akrabaya ödenmesi daha faziletlidir. Zekât öncelikle -varsa- muhtaç olan erkek veya kız kardeşlere, sonra bunların çocuklarına, sonra muhtaç amcalara, halalara, bunların çocuklarına ve daha sonra da diğer akrabalar, komşular ve meslektaşlara verilmelidir.

7. Zekât, öncelikle malın bulunduğu yerde yaşayan fakirlere verilmelidir. Ancak o bölgenin dışında fakir akraba veya daha muhtaç kimseler varsa onlara göndermek tercih edilebilir.

8. Yüce Allah Tevbe sûresi 103. âyette Hz. Peygamber'e hitaben şöyle buyurur: *"Onların mallarından sadaka (zekât) al ki bununla onları (günahlardan) temizleyesin, onların sevaplarını arttırıp yüceltesin. Onlara dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir. Allah çok iyi işiten ve bilendir"*. Bu emre uyarak Hz. Peygamber zekât getiren veya gönderenlere *"Allahım, filânın ailesine bereket ver"* (Buhârî, "Zekât", 64) anlamında dua etmiştir. Zekât toplayan görevlinin zekâtını aldığı mükellefe dua etmesi zâhirî fakihlerine göre vâciptir. Hz. Peygamber'in zekât memurlarına, mükelleflerden zekât topladıktan sonra dua etmeleri hususunda bir emir vermemiş ve bunu onların takdirlerine bırakmış olduğunu dikkate alan fakihler çoğunluğu dua etmenin müstehap olduğunu söylemişlerdir.

O halde zekât verenin "Allahım, bu zekâtı faydalı, ihtiyaç giderici kıl!"; zekât alanın da "Allah mallarını bereketlendirsin" gibi şükür anlamlarını taşıyan dua etmeleri iyidir.

9. Müslümanın zekâtını mutlaka kendisi vermesi şart değildir. Bu farîzanın edası için güvenilir bir müslümanı vekil tayin edebilir.

Mâlikî fakihlerinden bazıları riyâ ve insanların bu husustaki övgülerinden kaçınmak için vekil vasıtası ile zekât vermeyi müstehap, daha iyi görmüşlerdir.

Zekât veren kişinin, fakire verdiği şeyin zekât olduğunu bildirmemesi daha iyidir. Çünkü bu zekâttır diye bildirmek, alanı, özellikle zekât aldıklarını gizlemek isteyen veya muhtaç oldukları halde almaktan çekinen kişileri tedirgin edebilir, onları incitebilir. Ahmed b. Hanbel'in, "Zekâtı verirken bunun zekât olduğu söylensin mi?" sorusuna "Bu sözle incinmesine ne gerek var, zekâtını verir ve susar. Yüzüne vurmasına ne gerek var" dediği nakledilir.

Bazı Mâlikî bilginleri de "Zekât olduğunu söylemesi mekruhtur, çünkü fakirin gönlünü incitmektedir" demişlerdir.

IX. FITIR SADAKASI

Fıtr sözlükte "orucu açmak", **fıtra** da "yaratılış" anlamına gelir. Türkçe'de **fitre** şeklinde söylenen "fıtır sadakası" dinî bir terim olarak şöyle tanımlanabilir: "Ramazan bayramına kavuşan ve temel ihtiyaçlarının dışında belli bir miktar mala sahip olan müslümanların kendileri ve velâyetleri altındaki kişiler için yerine getirmekle yükümlü oldukları malî bir ibadet"tir.

Fıtır sadakasına baş zekâtı ve beden zekâtı da denmektedir. Bu isimlendirmeler onun şahsa bağlı, şahıs başına konmuş bir malî yükümlülük olması özelliğine dayanmaktadır.

Fıtır sadakası, ramazan orucunun farz olduğu hicrî 2. yılın Şâban ayında, zekâttan önce farz kılınmıştır. Dinî bir yükümlülük oluşunun dayanağı hadislerdir. Bu hadisler aynı zamanda Hz. Peygamber devrindeki fıtır sadakası uygulamalarını da göstermektedir.

Abdullah b. Ömer'in rivayetine göre: "*Hz. Peygamber fıtır sadakasını 1 sâ‘ (ölçek) hurma ve 1 sâ‘ arpa olmak üzere köle, erkek, kadın, küçük ve büyüklere farz kılmış ve insanlar (bayram) namazına çıkmadan önce verilmesini emretmiştir"* (Buhârî, “Zekât”, 76; Müslim, “Zekât”, 12).

Bu konuda Ebû Saîd el-Hudrî'den gelen bir rivayet de şöyledir: *"Biz Peygamber devrinde fitreyi yiyecek maddelerinden 1 sâ‘ olarak verirdik. O zaman bizim yiyeceğimiz arpa, kuru üzüm, hurma ve keş (yağı alınmış peynir) idi "* (Buhârî, “Zekât”, 74).

Yukarıdaki hadislerin yanı sıra hemen bütün kaynaklarda fıtır sadakası ile ilgili benzer anlamda başka hadisler de nakledilir.

Bu konudaki hadislerin değerlendirilmesi ile dört fıkıh mezhebinde fıtır sadakası emrinin kesin ve bağlayıcı bir yükümlülük içerdiği sonucuna varılmıştır. Ancak böyle bir durumda farz ve vâcip terimlerini eş anlamlı kullanan ve hükmün dayanağını oluşturan delilin zannîlik ve katîliği arasında fark gözetmeyen Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler fıtır sadakasının farz olduğunu söylemişlerdir.

Hanefîler ise, ilgili hadislerin rivayet yollarını dikkate alarak fıtır sadakasının farz değil, vâcip olduğu görüşüne varmışlardır. Hanefîler'e göre farz, kesin delil ile sabit olan hükümdür; vâcip ise zannî delil ile sabit olan hükümdür. Ancak vâcip de farz gibi amelî yönden gereklilik ifade eder. Bunun için Hanefîler'e göre de fıtır sadakası, yerine getirilmesi gerekli malî bir ibadettir. İfa edilmemesi dinî sorumluluğu ve âhirette cezayı muciptir.

A) FITIR SADAKASININ ÖNEMİ

Abdullah b. Abbas'tan rivayet edilen bir hadiste fıtır sadakasının, oruçluları gereksiz ve çirkin sözlerinden (günahlarından) arındırmak ve yoksullara gıda temini için farz kılındığı bildirilir (Ebû Dâvûd, "Zekât", 17; *Müsned*, II, 277). Hadisten anlaşıldığına göre fıtır sadakası, oruç tutan müslümanın, oruçluya yakışmayan davranışlarla zedelenen ibadetinin eksikliklerini tamamlar, aynı zamanda yoksulların bayram sevincine katılmalarını sağlar.

Fıtır sadakası -zekâttan farklı olarak- geniş bir mükellef kitlesi tarafından yerine getirilir. Bu sayede her müslüman, yoksul din kardeşine malî yardımda bulunmanın sevincini yaşar, devamlı bağış almanın ezikliğinden bir an için dahi olsa kurtulur. Ramazan boyu tuttukları oruçlarla ruh yapıları güçlenen fakirler, maddî yönden de güç kazanarak zenginlerle birlikte ve aynı coşku ile bayrama iştirak ederler. Karşılıklı sevgi ve kardeşlik bağları pekişir; böylece toplumda kaynaşma, paylaşma ortamı oluşur.

B) FITIR SADAKASIYLA MÜKELLEFİYET

Fıtır sadakasının dinen gerekmesinin (vücûb) sebebi, ilgili hadislere dayanılarak "sağ olma" (sağ olarak ramazan bayramına kavuşmuş olma) şeklinde belirlenmiştir. Bu yüzden, fıtır sadakası, fıkıh eserlerinde "baş"a izâfe edilerek "zekâtü'r-re's" (baş zekâtı) şeklinde anılmıştır. Bir başka anlatımla, fıtır sadakası yükümlülüğü, yüce Allah'ın kişiye (ve velâyeti altındakilere) canını bağışlamış olmasına karşılık bir şükran davranışı olmak üzere konmuş bir hükümdür. Bu sebeple fıtır sadakası Türkçe'de "can, baş sadakası" diye de anılır. Ayrıca bu ibadet o yılın oruç farîzasını eda edebilen müslüman bakımından, bunu nasip etmesinden ötürü ulu yaratanına şükürde bulunma anlamı da taşır. Nitekim Şâfiîler ramazan orucunu fitrenin ikinci bir vücûb sebebi saymışlardır. Ancak fıtır sadakasının vâcip olması için ramazan orucunu tutmuş olmak şart değildir.

Vücûb şartı, sebebi meydana gelmiş olan hükümle yükümlü sayılmak için aranan şartları ifade eder. Yukarıda belirtildiği üzere (ramazan bayramı vaktinde) sağ olarak bulunma fıtır sadakasının vücûb sebebidir. Ancak sebebin bulunması, söz gelimi kendi ihtiyaçlarını dahi karşılayamayan fakir bir müslümanın belirtilen vakte sağ olarak kavuşması onun fıtır sadakası yükümlüsü olduğunu göstermez. Yükümlü sayılmak için bazı şartların bulunması gerekir ki, bunlar fıtır sadakasının vücûb şartlarıdır.

Fıtır sadakası ile ilgili hadisler, genel olarak bütün müslüman fertler için fıtır sadakası ödenmesi gereğini belirtmektedir. Bununla birlikte, bir kimsenin ister kendisi ister kendi dışındaki kişiler bakımından fıtır sadakası yükümlüsü sayılması için bulunması gereken şartlar ve bu şartların kapsamı ile ilgili olarak mezhepler arasında ictihad farklılıkları vardır.

1. Müslüman Olmak. Fıtır sadakasının vâcip sayılması için yükümlünün müslüman olması gerektiği hususunda İslâm bilginleri fikir birliği içindedirler. Ancak, Şâfiî mezhebinde sahih kabul edilen bir görüşe göre, gayri müslim bir kimsenin bakmakla yükümlü olduğu müslüman yakınının fitresini ödemesi gerekir. Öte yandan Hanefî bilginlere göre bir müslüman, gayri müslim olan kölesinin fitresini vermekle de yükümlüdür.

2. Mal Varlığı. Hanefîler'e göre fıtır sadakası yükümlüsü sayılmak için kişinin varlıklı olması gerekir. Varlıklı olma ölçüsü, zekâtta olduğu gibi nisab miktarına, meselâ -bu iki meblağ kıymetçe eşit olduğunda- 20 miskal altın veya 200 dirhem gümüş kıymetine denk mala sahip olmaktır. Yine zekâtta olduğu gibi temel ihtiyaçlar (havâic-i asliyye) bu miktarın dışındadır. Ancak zekâttan farklı olarak, fıtır sadakasının vücûbu için sahip olunan malın "artıcı" özellikte olması ve üzerinden bir yıl geçmiş bulunması gerekmez.

Bir başka anlatımla, Hanefîler'e göre meskeni, ev eşyası, elbiseleri, bineği, silâhı ve ailesinin bir yıllık geçim masrafları ile borçları dışında artıcı nitelikte olsun olmasın 20 miskal altın değerinde malı olan kimse -bu mala sahip olduktan sonra bir yıl geçmiş olma şartı da aranmaksızın- fıtır sadakası ile yükümlüdür.

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise, fıtır sadakasının vücûbu için zenginlik ölçüsü olan nisaba mâlik olmak şart olmayıp, zengin fakir her müslüman fitre ile yükümlüdür. Ancak bu bilginlere göre fıtır sadakası yükümlülüğü için kişinin, temel ihtiyaçlarının yanı sıra bayram günü ve gecesine yetecek kadar azığa sahip olması şarttır. Mâlikîler'e göre, ödeyebilme umudu varsa, kişi borç alarak fitre vecîbesini yerine getirmelidir.

Fıtır sadakası ile yükümlü olan kimse sahip olduğu malı kaybetse veya bu mal nisabın altına düşse de fitre yükümlülüğü sona ermez. Fakat fitre borcu olan bir mükellef ölürse -Hanefîler'e göre- bu borç terekesinden ayrılıp ödenmez; ancak mirasçıları kendiliklerinden öderlerse bu iyi olur. Fakihlerin çoğunluğuna göre ise terekeden fitre borcu ödenmelidir.

Klasik kaynaklarda fıtır sadakasıyla mükellefiyet için hürriyet şartından söz edilir ve kölelerin fıtır sadakasıyla mükellef olmadıkları belirtilir. Bunun

da sebebi, o dönemlerde bütün toplumlarda yaygın olarak bulunan kölelerin, yine mevcut telakkiler sebebiyle mülkiyet hakkının bulunmayışıdır. Bunun için de kölelerin fitrelerinin sahipleri tarafından verilmesi gerektiği belirtilmiştir.

3. Ehliyet. Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre, fıtır sadakasının malî yükümlülük yönü ağır bastığı için, yükümlünün âkıl ve bâliğ olması şart değildir. Konuya bu açıdan bakan üç mezhep imamının yanı sıra Hanefî imamlardan Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre, mal varlığına ilişkin şartı taşıyan küçüğün ve akıl hastasının malından da fıtır sadakası verilmesi gerekir.

Fıtır sadakasında ibadet yönünü üstün kabul eden İmam Muhammed ve Züfer'e göre ise böyle kişilerin malından fıtır sadakası verilmesi gerekmez.

4. Velâyet ve Bakmakla Yükümlülük. Kişinin kendi dışındaki kimselerin fıtır sadakası ile yükümlü sayılması için, bunların kendi velâyeti altında olan ve bakmakla mükellef bulunduğu kimselerden olmaları gerekir. Buna göre:

Gerekli mal varlığına sahip bulunan bir müslüman, velâyeti altında bulunan ve mal varlığı fıtır sadakası ödemeye elverişli olmayan küçüklerin, akıl hastalarının ve akıl zayıflarının (ma'tûh) fıtır sadakasını ödemekle yükümlüdür. Dört mezhebe göre, mükellefin bulûğ çağına gelmemiş çocukları ile akıl hastalığı veya zayıflığı sebebiyle velâyeti altında bulunan büyük çocukları ve diğer yakınları bu kapsamdadır.

Bunların dışındaki kimselere gelince:

Hanefîler'e göre, vefat eden oğulun çocukları ve -müslüman olsun gayri müslim olsun- ticaret amacıyla alınmış olmayıp hizmet amacıyla bulundurulan köleler için fitre ödenmesi gerekir. Buna karşılık kişinin, bakımını üstlendiği kişiler de olsa, ana babası, büyük çocukları, karısı, kardeşleri ve diğer yakınları için fitre ödemesi gerekmez. Fakat vekâletleri olmadığı halde bunlar için ödeme yapsa geçerli olur.

Hanefîler dışındaki bilginlere göre ise, kendisine fitre vâcip olan kişinin -gücü varsa- müslüman ve bakmakla yükümlü olduğu (ana baba gibi) akrabası, karısı ve köleleri için de fitre vermesi gerekir. Ebû Hanîfe'ye göre, evli kadınlar fitrelerini kendileri öderler. Mâlikî mezhebinde, babanın kız çocuğu ile ilgili fitre yükümlülüğü kızın koca evine intikali zamanına kadar devam eder.

5. Vakit. Hanefîler'e göre fıtır sadakası ramazan bayramının 1. günü fecrin doğuşu ile (tan yeri ağarınca) vâcip olur. Çünkü fitre bayrama izâfe edilmiş, ona ait kılınmıştır. Böylece oruç tutmanın haram olduğu bir günde, fitre ile fakir müslümanların sevindirilerek bayrama iştirakleri amaçlanmıştır.

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre ise fitre ramazanın son günü güneşin batması ile vâcip olur.

Bu durumda Hanefîler'e göre bayram gecesi müslüman olan kişinin, veya o gece doğan çocuğun fitresinin verilmesi gerekir. Fakihlerin çoğunluğuna göre ise bu kişiler fitre ile mükellef değillerdir. Hanefîler'e göre ramazan bayramının ilk günü fecrin doğumundan önce vefat eden veya fecirden sonra doğan çocuk için fitre vâcip olmaz. Fakihlerin çoğunluğuna göre bu iki durumda da kişilere fitre yükümlülüğü doğar.

C) ÖDEME VAKTİ

Yukarıda belirtildiği üzere, fıtır sadakası ile yükümlü olma vakti (vücûb vakti) Hanefîler'e göre ramazan bayramının 1. günü tan yerinin ağarması, çoğunluğa göre ise ramazanın son günü güneşin batması anıdır. Fıtır sadakasını yerine getirmenin geçerliliği (sıhhati) için hangi zaman dilimi içinde ödenmiş olması gerektiği hususunda da farklı ictihadlar vardır.

Önce belirtilmelidir ki, dört mezhepte de fıtır sadakasının ramazan bayramından bir veya iki gün öncesi ile bayram namazı vakti arasında kalan süre içinde geçerli olarak "edâ" edilebileceği görüşleri hâkimdir. Bu süreden öncesi ve sonrası hakkındaki görüşler özetle şöyledir:

Hanefî mezhebinde fetvaya esas olan görüşe göre fıtır sadakası, ramazan ayının girmesinden itibaren ödenebilir. Ramazan ayı girmeden bile verilebileceği görüşünde olanlar vardır. Bayram gününden sonraya bırakılması halinde de fitre yükümlülüğü devam eder ve ilk fırsatta ödenmesi gerekir.

Şâfiî mezhebine göre, fitre ramazan ayının başlangıcından itibaren ödenebilir, daha önce ödenmez. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre ise ancak ramazan bayramından bir veya iki gün önce verilebilir, daha önce verilemez. Diğer taraftan bu üç mezhebe göre, fitrenin bayramın 1. günü güneşin batışına kadar eda edilmesi geçerlidir. Özürsüz olarak bu vakitten sonraya bırakılması haramdır ve geciktirmekten ötürü fitreyi yerine getirmekle yükümlü olan kişi günahkâr olur. Fakat fitre borcu zimmetten düşmediği için, daha sonraki günlerde kazâ yoluyla yerine getirilmesi gerekir.

Özet olarak, bütün mezheplere göre, fitrenin Hz. Peygamber'in uygulamasına binaen bayram namazına gitmeden önce verilmesi müstehaptır. Bununla birlikte bilginler, yine Hz. Peygamber'in hadislerinde ifade edilen yoksulların ihtiyaçlarının giderilmesi amacına uygun olarak fitrenin bayramdan bir-iki gün önce ödenmesini teşvik etmişlerdir. Fitrenin bayramın birinci gününden sonraya bırakılması ise câiz değildir; ancak zamanında ödenmemiş olmasından dolayı fitre yükümlülüğü sona ermez.

D) FITIR SADAKASININ ÖDENMESİ

a) Miktarı

Fıtır sadakası ile ilgili hadislerde Hz. Peygamber zamanında bu malî mükellefiyetin hurma, arpa, kuru üzüm gibi o dönemin yaygın gıda maddelerinden 1 sâ‘ (ölçek) olarak ödendiği belirtilmekle beraber, yine bu devirde buğdaydan da 1/2 sâ‘ olmak üzere fitre verildiğini gösteren hadisler vardır.

Abdullah b. Sa‘lebe'den rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber'in buğdaydan 1/2 sâ‘ fıtır sadakası vermeyi emrettiği ifade olunmuştur (bk. Ebû Dâvûd, “Zekât”, 20).

Ayrıca Abdullah b. Abbas, Basra Camii minberinde ramazanın son günü okuduğu bir hutbede Basralılar'a Hz. Peygamber'in fıtır sadakası uygulamasını öğretirken, Rasûlullah'ın hurmadan 1 sâ‘, buğdaydan 1/2 sâ‘ takdir etmiş olduğunu bildirmiştir (bk. Ebû Dâvûd, “Zekât”, 20).

Buğdaydan verilecek fitre miktarının, fitre verilecek maddelere ve miktarlarına ilişkin hadislerde belirtilmesinin yanı sıra, bu miktarın Muâviye zamanında tesbit edilmiş olduğunu bildiren rivayetler de vardır. Bu hususta Ebû Saîd el-Hudrî'den gelen bir rivayet şöyledir:

"Biz fıtır sadakasını Hz. Peygamber zamanında taamdan 1 sâ‘, hurmadan 1 sâ‘, arpadan 1 sâ‘ ve kuru üzümden 1 sâ‘ olarak verirdik. Muâviye zamanına kadar bu böyle devam etti. Muâviye halifeliği zamanında hacca geldi, minbere çıkarak bir konuşma yaptı ve şöyle dedi: ‘Ben iki müd (1/2 sâ‘) Şam buğdayının, 1 sâ‘ hurmaya eşit olduğunu görüyorum’. Bundan sonra insanlar onun görüşünü kabul ederek, buğdaydan fıtır sadakasını 1/2 sâ‘ olarak vermeye başladılar" (bk. Buhârî, “Zekât”, 76).

Bu hadis ve haberleri değerlendiren fakihler fıtır sadakasının cins ve miktarlarını aşağıdaki şekilde tesbit etmişlerdir:

Hanefîler'e göre fıtır sadakası buğday, arpa, hurma ve kuru üzüm olmak üzere dört nevi gıda maddesinden verilir. Bunlar içinde buğdaydan (buna buğday unu ve kavut da dahildir) 1/2 sâ‘, diğerlerinden 1 sâ‘ fitre verilir.

Şâfiîler'e göre fitre her çeşit hububattan, hurma ve kuru üzümden 1 sâ‘ olarak verilir. Ancak fitre ülkede veya mükellefin bulunduğu bölgede en çok tüketilen gıda maddelerinden biri olarak ödenmelidir.

Mâlikîler'e göre fitre buğday, arpa, darı, hurma, kuru üzüm, keş gibi gıda maddelerinden olmak şartıyla, bunların ülkede en çok tüketileninden 1 sâ‘ olarak verilir.

Hanbelîler'e göre ise fitre, naslarda zikredilen buğday, arpa, hurma, kuru üzüm ve keşten 1 sâ‘ olarak verilir. Bu maddeler bulunmaz ise diğer hububat ve meyve türlerinden verilebilir.

Görüldüğü gibi fitre fakihlerin çoğunluğuna göre, buğday dahil yukarıda sayılan bütün gıda maddelerinden 1 sâ‘ olarak verilmektedir. Hanefîler'e göre diğerlerinde aynı olsa da buğdaydan 1/2 sâ‘ verilmektedir.

Sâ‘, bir hacim ölçüsü birimi olup 2.75 litredir.

Klasik fıkıh kaynaklarındaki bilgi ve ölçüler böyledir. Ancak, Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalar dikkatlice izlendiğinde ve fıtır sadakasının mahiyeti ve gayesi de göz önünde bulundurulduğunda, günümüzde fitrenin bu gıda maddelerinden biriyle ve bu ölçülere göre ödenmesinin yeterli, hatta doğru olmayacağı söylenebilir. Çünkü rivayetler, o dönemde bu gıda maddelerinin toplumun temel tüketim maddeleri olduğunu ve miktarlar arasında da denkliğin bulunduğunu göstermektedir. Öte yandan fitre ile, bir fakirin içinde yaşadığı toplumun hayat standardına göre bir günlük yiyeceğinin karşılanması ve onun da müslüman toplumun üyesi olmanın hazzına ve bayram sevincine iştirak ettirilmesi hedeflenmiş olmalıdır. Bu ve benzeri mülâhazalardan hareketle günümüz İslâm bilginleri, fıtır sadakasının tesbiti konusunda iki ölçüden birinin esas alınması gerektiği görüşündedir:

1. Hadislerde geçen gıda maddelerinin 1'er sâ‘ının para cinsinden ortalamasının alınması. Bu uygulama ile, ramazan ayında kuru üzüm, hurma, buğday ve arpa gibi maddelerin çeşitli kalitelerine göre belirlenmiş birbirinden çok farklı birçok rakamın ortaya çıkması ve müslümanların bu durum karşısında tereddüde düşmesi önlenmiş olacaktır.

2. Fitre miktarı olarak, bir şahsın bir günlük normal yiyeceğini sağlayacak miktarın ölçü alınması. Bu miktarın hadislerde zikredilen gıda maddele-

rinden en ucuzunun bedelinden daha düşük olmaması da gerekir. Bu usul benimsendiğinde fitre verilecek fakirin hayat şartlarına göre bir günlük gıda ihtiyacı değil fitre veren kimsenin kendi günlük gıda tüketim ortalamasının ölçü alınması, fitrenin mâna ve gayesine daha uygundur. Kur'an'da yemin kefâretiyle ilgili olarak *"Ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek"* (el-Mâide 5/89) ifadesi böyle bir ölçünün alınmasını haklı ve gerekli kılmaktadır. İmam Şâfiî'nin ictihadı da, herkesin ortalama olarak tükettiği yiyecek maddelerinden fitre vermesi gerektiği şeklindedir (Şâfiî, *el-Ümm*, II, 59).

b) Ödeme Şekli

Fitre bir ibadet olduğundan, bu vecîbenin geçerli olarak yerine getirilmiş olması için niyet şarttır. Fitre ayrılırken niyet edilebileceği gibi, onu verirken de niyet edilebilir. Niyet, bu ödemeyi Allah rızâsı için fitre olarak yaptığını gönülden geçirmek veya dil ile söylemekten ibarettir. Bunu fakire verirken "bu fitredir" demeye gerek yoktur.

Fakihlerin çoğunluğuna göre fitre kıymet (para) olarak ödenemez. Hangi gıda maddesinden ödenecekse, -ki bu, o bölgenin en çok tüketilen maddesi olacaktır- o maddeden verilmelidir. Hanefîler'e göre fitre para olarak da verilebilir. Hatta bu usul, fakire acil ihtiyacını giderme imkânı vereceğinden daha uygun bulunmuştur.

Tekrar ifade edelim ki, hadislerde fitre ölçüsü olarak tesbit edilen ve ileri dönemlerde de ölçü alınmaya devam edilen bu miktarlar asgari sınırlardır. Bu gıda maddeleri ve miktarlar, İslâm'ın ilk tebliğ edildiği çevrenin maddî şartları ve beslenme imkânlarına göre belirlenmiştir. Bu konudaki Hz. Peygamber'in emir ve tavsiyeleri, fakirlerin böyle günde el avuç açmaktan kurtarılması, onların da doyurulup bayram sevincine iştirak ettirilmesi yönündedir. Fitre ödenirken bu gaye ve ölçülerin göz önünde bulundurulması, bu dinî mükellefiyetin hikmetlerine daha uygun düşmektedir. O halde kişi ekonomik durumuna ve içinde yaşadığı ortama göre fakirin en az bir günlük yiyecek-içecek ihtiyacını karşılayacak bir parayı fitre olarak tesbit edip vermelidir. Şöyle ki, ailenin bir aylık mutfak masrafı otuz güne, sonra aile fertlerinin sayısına bölünür. Çıkan rakam kişinin kendi ekonomik seviyesine göre ortalama bir günlük gıda masrafını gösterir.

Fitre ödemesinin "temlik" sûretinde yapılması gerekir. Meselâ fitre mükellefinin, bir fakirden alacağına mahsup ederek ona fitre ödemesi geçerli olmaz.

c) Fitre Verilebilecek Kimseler

Fıtır sadakasının sarf yerleri ile zekâtın sarf yerlerinin aynı olduğu hususunda fakihler görüş birliği içindedirler. Buna göre, zekât verilemeyen kimselere fitre de verilemez. Şu kadar var ki, gayri müslimlere zekât verilemeyeceği noktasında bilginler ittifak etmiş olmakla birlikte, Ebû Hanîfe'ye göre İslâm ülkesi vatandaşı olan Ehl-i kitaba (zimmî) fitre verilebilir. Ebû Yûsuf'a ve fakihlerin çoğunluğuna göre ise zimmîye fitre verilemez. Hanefî mezhebinde Ebû Yûsuf'un görüşü fetvada esas alınmıştır.

Kendilerine fitre verilemeyecek kişiler şunlardır: Dinen zengin sayılanlar, fitre yükümlüsünün zevcesi, usulü (ana-babası, dede ve nineleri), fürûu (çocukları ve torunları), bakmakla yükümlü olduğu yakınları. Zenginlik hakkında değişik ölçüler belirtilmiştir; Hanefîler'e göre, artıcı nitelikte olsun olmasın nisab miktarı malı olan kişiye fitre verilemez.

Fitre verilirken, mükellefin bulunduğu yerdeki fakirlere, uzakta otursalar da fakir akrabalara, iyi ahlâk sahibi ve geliri giderini karşılayamayanlara öncelik verilmelidir.

Bir kimse fitresini bir fakire verebileceği gibi, birkaç fakire de dağıtabilir. Ayrıca birçok kişi de fitrelerini bir fakire verebilirler.

HAC ve UMRE

Bölüm 9

Dokuzuncu Bölüm

Hac ve Umre

I. İLKELER ve AMAÇLAR

İbadetler öz ve amacı itibariyle kulun yaratanı ve O'nun üstün kudreti karşısında aczini itiraf etmesi, kendini kuşatan sonsuz zaman dilimi, uçsuz bucaksız varlıklar âlemi içinde konumunu bilip ona göre tavır alması ve bu ruh hali içinde O'nunla iletişim kurması demek olduğundan neticede bireyin mutluluğuna, bireyin kendisini tanımasına, kendisiyle ve toplumla barışık yaşamasına, bunun devamında da toplumsal huzur ve barışın kurulmasına hizmet eder. İbadetlerin taşıdığı hikmetler bu sıra dahilinde özetlenebilirse de, bir dine mensup olanların yeryüzünde tek bir cemaat oluşturarak yılda bir defa belli bir yer ve zamanda birlikte ibadet etmesi demek olan hac ibadetinde durum biraz daha farklıdır.

Kutsal zaman ve mekân inancı hemen bütün dinlerde mevcuttur ve esasen haccın temelinde, ulûhiyyetin herhangi bir yerde tecellîsine ilişkin inanç yatar. İslâm dininde de, kutsal mekân ve zaman telakkisi hac ibadeti bünyesine yerleştirilmiştir.

Hac sözcüğünün "kasıt, yöneliş ve yürüyüş" anlamına gelmesi, bir bakıma hac ibadetine saygınlık ve kutsiyet atfedilen birtakım özel mekânlar üzerinden Allah'a yürünmesi şeklinde sembolik bir mahiyet kazandırır.

Kur'ân-ı Kerîm'de özellikle hac törenleri, bu törenlerin yapılacağı zaman ve yerlere ilişkin olarak kullanılan "haram aylar, belde-i haram, hurumâtullâh, şeâirullah" vb. ifadeler, sembolik saygınlık ve kutsiyet ifadeleridir (meselâ bk. el-Mâide 5/1, 2; el-İsrâ 17/1; el-Kasas 28/57; el-Ankebût 29/67).

Haccın nostaljik boyutu, inanan bir kimsenin inanç kökleriyle bağlantısını tazelemesi bakımından önemlidir. Müslümanlık açısından düşünüldüğünde İslâm peygamberinin ve arkadaşlarının tevhid ve adaleti hâkim kılma mücadelesi, bu süreçte yaşanmış acı tatlı anılar, âdeta bir film şeridi gibi bu kutsal mekânları ziyaret eden kişinin gözünün önünden geçer. Bu nostalji, inanan kişiye daha yoğun bir dinamizm kazandırır ve daha üst düzeyde bir sahiplenme şuuru verir.

Haccın lâhûtî boyutu, mahşeri andırmasıdır. Farklı dil, ırk, bölge ve kültürlere, sosyal konum ve ekonomik güce sahip insanların eşit statüde ve aynı renk ve tip elbiseler içinde toplanması, akın akın koşuşturması ve topluca ibadetler etmesi, bir bakıma âhirette yaratıcının huzurunda dirilişi ve toplanışı hatırlatır. Hac mümini âhiretteki bu diriliş ve toplanmaya hazırlar, bu bilinci kazanmasında ona yardımcı olur.

Gerçekten de hac ibadetinde müslüman, İslâm'a gönül vermiş olmanın mutluluğunu ve hazzını daha yakından idrak eder, yeryüzündeki bütün müslümanlarla birlikteliğin ve kardeşliğin kolektif şuuruna erer. Dünyanın çeşitli bölgelerinden âdeta her biri bir temsilci ve gözlemci sıfatıyla Mekke'ye akın eden müslümanlar, mîkāt denilen belirli sınırlarda dünyayı, dünyevî farklılığı, hatta bencilliği ve ihtirasları temsil eden elbiselerini çıkarıp hepsini eşitleyen, birleştiren, onları dünya Müslümanlığının bir üyesi olmanın bilincine erdiren ihram elbiselerini giyerler. Artık "ben" yok, "biz" vardır. Müminler bir ufuktan diğerine akan beyazlar seli içinde yok olur, âdeta ölmeden önce ölümü ve âhiret hayatını yaşarlar.

İhram, kişinin kendini geçici kaygı ve bağımlılıklardan kurtarışının sembolüdür. İhram süresince toplumsal barışı ve bütünlüğü bozucu, bencilliği uyandırıcı, geride bırakılan geçici haz ve menfaatleri hatırlatıcı mahiyetteki her türlü eşya ve fiiller yasaklanmıştır.

Arafat vakfesi, insanın dünyaya ayak basışını ve kıyamette Allah'ın huzurunda bekleyişini hatırlatır. Hac ruhun Allah'a yükselişini temsil ettiğinden, **Kâbe** hedef değil, belki sonsuzluğa ve bu mânevî atmosfere geçişin başlangıcıdır. Kâbe etrafında dönerek gerçekleştirilen **tavaf**, kâinatın ve yaratılışın özeti, teslimiyetin ve ilâhî kadere boyun eğişin sembolü sayılır. Koşmak anlamına gelen **sa‘y**, bir canlılık, bir arayıştır, esbaba tevessüldür. Hacda dıştan

bakıldığında sembolik davranışlar şeklinde gözüken her ibadetin ve şeklin bir anlamı, mümini eğitici ve bilinçlendirici bir yönü vardır. Hac ibadeti esnasında bu anlam ve bilinci yakalayabilen, haccın hikmetlerine nüfuz edebilen müminler, eski hata ve günahlarından arınarak hayata yeni bir canlılık ve şuurla dönerler. Hac onların hayatında kalıcı etkilere sahip bir dönüm noktası olur. Müminin yükümlülük şartları gerçekleştiğinde bir an önce hacca gitmesinin tavsiye edilmiş olmasının bir anlamı da budur. Esasen hac ibadeti, bir bakıma, hem İslâm'daki diğer ibadetlerin topluca ve bir arada sergilenişi görünümündedir, hem de namaz, oruç ve zekât ibadetlerinden izler taşır. Hacca giden mümin, namazlarda yönelip durduğu Allah'ın evine bizzat gelmiş, namazda yaşadığı Allah'la buluşma şuurunu daha yakından hissetmeye başlamıştır. İhrama girmek, namazdaki iftitah tekbiri mesabesindedir; her ikisinde de dünya arkada bırakılmaktadır. İhramlının özel günlerde birtakım dünyevî zevklerden geri durması da oruç ibadetini çağrıştırır. Hac bir yönüyle de toplumsal bütünleşme, kaynaşma ve arınmanın bir anlamda üniversal çapta gerçekleştirilmesidir. Peygamberimiz'in, Allah rızâsı için hacceden ve haccın özel günlerinde cinsel ilişkiden ve diğer yasaklardan sakınan kimsenin anasından doğduğu gün gibi günahlarından arınmış olarak memleketine döneceği şeklindeki ifadesi (Buhârî, "Muhsar", 9-10; Müslim, "Hac", 438), haccın her bakımdan bir büyük arınma oluşuyla ilgilidir.

Haccın dünyevî-insanî boyutu da vardır. Hac başta inananların bir güç gösterisi mahiyetindedir. Hacda dünyanın dört bir tarafından gelen müslümanlar, hem dayanışma ruhunu daha derinden ve daha coşkulu hissetmiş hem de birbirlerinin yanında ve arkasında olduklarını, birbirlerini desteklediklerini münasip bir dil ile başkalarına göstermiş olurlar. Hac bu dayanışma ruhunun canlı tutulmasının bir vesilesidir. Görüşüp tanışmaya vesile olması yanında hac, bir yönüyle de üretilen bilginin tanıtımının yapılacağı uluslararası bir fuar içeriği de taşır.

Hac esnasında günlük giysilerinden soyunup, bembeyaz lekesiz ihram örtülerine bürünen müslümanlar, her türlü gösteriş ve alâyişten uzaklaşmayı, ziynet ve servetle böbürlenmemeyi, insanlar arasındaki eşitliği, ölümü ve ötesini hatırlamayı fiilen yaşayıp öğrenmeleri yanında, kötü arzu ve alışkanlıklarından da sıyrılıp, tertemiz yeni bir yaşayışa başlama iradesini de sergilerler. İhramlı için konulan yasaklar, hiç kimseye hatta haşerelere bile zarar vermeme, bütün yaratıklara şefkat ve merhamet, zorluklara sabır, kısaca kişiye düzenli ve disiplinli yaşama melekesi kazandırır. Böylece hac farîzasını eda eden müslümanlar, Allah'ın hoşnutluğunu kazandıkları gibi çevresindekilere faydalı olma, hiç değilse zarar vermeme alışkanlığı kazan-

mış olurlar. Hz. Peygamber işte bu anlayışla haccedenler için *"Kim Allah için hacceder de (bu esnada, Allah'ın rızâsına uymayan) kötü söz ve davranışlardan ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsa, (kul hakkı müstesna) annesinin onu doğurduğu günkü gibi (günahlarından arınmış olarak hacdan) döner"* (Buhârî, "Hac", 4; Müslim, "Hac", 438) buyurmuştur.

Haccın sebebi ve namazlarda kıblegâhımız olan Kâbe, yeryüzünde Allah'a ibadet için yapılan ilk binadır. Allah'ın emri ile Hz. İbrâhim ve oğlu Hz. İsmâil tarafından Mekke'de yapılmıştır. İnşaat tamamlandıktan sonra, Cibrîl (a.s.) tavafın ve haccın nasıl yapılacağını fiilen göstermiş; Hz. İsmâil de bunu Hicaz halkına ögretmiştir. Hz. İbrâhim'den sonra müşrikler tarafından haccın zamanı ve eda edilişi üzerinde yapılan tahrif ve değişiklikler, Resûl-i Ekrem'in Vedâ haccındaki uygulaması ile tekrar aslî haline dönmüştür. Hz. Peygamber bu haccında İslâmî haccın nasıl yapılacağını amelî olarak göstermiş, hataları düzeltmiş ve *"Hac menâsikini benden alın, benden gördüğünüz gibi yapın"* (Müslim, "Hac", 310) buyurmuştur.

Bununla birlikte, Hz. Peygamberin bu uygulamasında hangi fiil ve alt ibadetlerin hac ibadetinin aslî ve talî unsurları olduğu, terkedildiğinde nasıl telâfi edileceği konusu ayrıntıyla belirtilmediği için, bu husus daha sonraki dönemlerde fakihler arasında tartışmalı kalmış, her bir fıkıh mektebi kendi bakış açısına göre bir değerlendirme yapmıştır. Haccın rükün ve şartları, vacip ve sünnetleri, hac yasaklarının ihlâli halinde ne gerekeceği konularındaki farklı ictihadlar, esasen bu değerlendirme farklılıklarını yansıtır. Öte yandan hac ibadeti içinde yer alan ve bir kısmı sembolik davranışlardan ibaret olan fiiller (menâsik), çoğunluk itibariyle Hz. Peygamber'den görüldüğü şekliyle yapılması gerektiğinden taabbudî nitelikte ise de, bir kısmı o günkü şart ve imkânlarla da alâkalı emir ve tavsiyelerdir. Böyle bir ayırım da hac ibadetinin ifası konusundaki görüş ayrılıklarına zemin hazırlamıştır.

II. HACCIN TANIMI ve MAHİYETİ

Hac sözlükte "kastetmek, yönelmek" anlamına gelen bir kelimedir. Fıkıh terimi olarak ise hac, "Mekke şehrindeki Kâbe'yi ve civarındaki kutsal sayılan özel yerleri, özel vakit içinde, usulüne uygun olarak ziyaret etmek ve yapılması gereken diğer menâsiki yerine getirmek" demektir. Bunların hepsine birden hac törenleri anlamında "menâsikü'l-hac" denir.

İslâmiyet'in beş esasından biri olan hac, hicretin IX. yılında farz kılınmıştır. Haccın farz olduğu hükmü, Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te bildirilmiş ve

bu hüküm konusunda müslümanların görüş birliği (icmâ) gerçekleşmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de: *"Yoluna gücü yetenlerin evi (Kâbe) hac ve ziyaret etmeleri, insanlar üzerinde Allah'ın bir hakkıdır"* (Âl-i İmrân 3/97) buyrulmuştur. Peygamberimiz de haccı Müslümanlığın beş esasından birisi olarak saymış, haccın önemini ve yararlarını belirtmiş ve bu törenlerin nasıl yapılacağını fiilen göstermiştir.

Gücü yeten, yani sağlık ve servet yönünden haccetme imkânına sahip olan müslümanların, ömründe bir defa haccetmeleri farz olup imkân elde edilince, geciktirmeden yerine getirilmesi gerekir. Hayatında bir defa hac yapmış olan müslüman bu farzı yerine getirmiş olur. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel gerekli şartları taşıyan hac yükümlüsünün bu ibadeti önündeki ilk hac mevsiminde eda etmesi gerektiği, sonraki yıllara tehir etmesinin günah olduğu, hatta bu ibadeti uzun süre geciktiren kişinin şahitliğinin kabul edilmeyeceği görüşündedirler. Şâfiî ve İmam Muhammed ise ileride yerine getirmeye azmedilmesi ve eda imkânının normal şartlarda elden çıkması gibi bir endişenin bulunmaması şartıyla haccın tehir edilebileceğini söylemişlerdir. Bununla birlikte, bunlar da hac ibadetinin bir an önce ve ilk fırsatta yerine getirilmesinin sünnete uygun ve daha ihtiyatlı bir tutum olduğunu belirtmişlerdir.

Kâbe'yi ziyaretle ilgili ibadetlerden biri de "umre"dir. Ziyaret belirli zamanda ve Arafat vakfesiyle birlikte olursa "hac"; belirli bir zamana bağlı olmayarak vakfesiz yapılırsa "umre" adını alır. Hac ve umreyi birbirinden ayırmak için hacca, "hacc-ı ekber" (büyük hac), umreye "hacc-ı asgar" da (küçük hac) denir. Halk arasında ise arefesi cumaya rastlayan haccın hacc-ı ekber olduğuna dair yaygın bir kanaat bulunmaktadır.

Umrenin faziletiyle ilgili olarak Resûl-i Ekrem *"Umre, daha sonraki umreye kadar, ikisi arasında işlenen günahlar için kefârettir. Allah katında makbul haccın karşılığı ise ancak cennettir"* (Buhârî, “Umre”, 1; Müslim, “Hac”, 437) ve *"Hac ve umreyi birbirine ekleyin (peş peşe birlikte yapınız); çünkü bunlar körüğün demir, altın ve gümüşteki kiri, pası gidermesi gibi, yoksulluğu ve günahları giderir. Makbul bir haccın karşılığı ancak cennettir"* (Tirmizî, “Hac”, 2: Nesâî, “Hac”, 6) buyurmuştur.

III. HACCIN ŞARTLARI

A) YÜKÜMLÜLÜK ŞARTLARI

Hac ibadetiyle yükümlü olmak için genel olarak bütün yükümlülükler de öngörülen Müslümanlık, akıl ve bulûğ şartı yanında, ayrıca hac yapmaya bedenî ve malî imkânların yeterli olması da şarttır. Beden ve malî imkânın yeterli düzeyde bulunmasına literatürde, yapabilme, güç yetirebilme anlamında **istitâat** denilir.

Ayrıca kişinin hac ile yükümlü sayılabilmesi ve hac yükümlülüğünün zimmetinde borç olarak sabit olabilmesi için belirtilen dört şarta ilâve olarak, bu farîzayı yerine getirecek vakte erişmiş olması da gerekir. Belirtilen tüm şartları taşıdığı halde, bu tarihten itibaren haccı ifaya elverişli zaman bulamadan yani hac mevsimine erişemeden ölen kişi hac ile yükümlü olmadan ölmüş kabul edilir.

İstitâat, teknik ifadesiyle söylenecek olursa, haccın vücûb şartıdır. Hac, sadece Kâbe ve civarında belirli günlerde eda edilen bir ibadet olduğu için hac yükümlülüğü bedenî ve malî imkânların yeterli olması şartına bağlanmıştır. İslâm dini, diğer mükellefiyetlerde olduğu gibi, hac ibadetinde de mükellefin durumunu dikkate almış ve ona güç ve imkânlarının üzerinde bir yük yüklememiştir.

Hac yükümlülüğü için istitâatın şart olduğu konusunda mezhepler arasında görüş birliği olmakla beraber istitâatin ne anlama geldiği konusunda bir birlik yoktur. Mezhep imamları ve müntesipleri, âyette geçen istitâat kavramını farklı şekillerde anladıkları için aralarında, haccın yükümlülük ve eda şartlarının tesbitinde bazı farklılıklar doğmuş, bu bakımdan bir kısmının yükümlülük şartı olarak kabul ettiği bir şey diğerinde eda şartı olmuştur.

İstitâat denilen yapabilme güç ve imkânı, hac yolculuğuna çıkacak kişinin gidip dönünceye kadar kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin geçimlerini sosyal seviyelerine uygun olarak sağlayacak malî güce ve hac için yeterli zamana ve malî güce sahip olması anlamına gelmektedir.

B) EDA ŞARTLARI

Haccın edasının, yani hac yükümlüsü tarafından bizzat ifa edilmesinin farz olması için bulunması gereken şartlara 'haccın edasının şartları' denir. Bu şartlar genel hatlarıyla şunlardır:

a) Sağlıklı Olmak. Ebû Hanîfe ve Mâlik, sağlıklı olmayı hac yükümlüsü olmanın şartı olarak gördüklerinden bunlara göre sağlıklı olmayan kimseler hac yapmakla mükellef değildir; dolayısıyla yerlerine vekil göndermeleri de gerekmez.

Hanefî imamlardan Ebû Yûsuf ve Muhammed ile Şâfiî ve Hanbelî hukukçularına göre ise, yukarıda belirtilen yükümlülük şartlarının gerçekleşmesi halinde, fiilen haccetmeye engel teşkil eden bir hastalık veya sakatlığı bulunanlar, yerlerine vekil göndermeli veya bunu vasiyet etmelidirler. Fiilen hac etmeye engel hastalık ve sakatlıklar arasında, genel olarak, körlük, kötürümlük ve hac yolculuğuna dayanamayacak derecede hastalık veya yaşlılık durumları gösterilmiştir.

b) Yol Güvenliği. Hanefî ve Hanbelî mezheplerinde fetvaya esas olan görüşe göre yol güvenliğinin bulunması haccın edasının şartlarındandır. Mâlikî ve Şâfiîler ise, istitâat kavramına getirdikleri açıklama doğrultusunda, bunu yükümlülük şartları arasında saymışlardır.

c) Ârızî Bir Engelin Bulunmaması. Tutukluluk veya yurt dışına çıkma yasağı gibi yolculuğa çıkmayı engelleyen bir durumun hac mevsimine denk gelmesi halinde eda yükümlülüğü gerçekleşmez.

d) Kadınlara Özel İki Şart. Haccın edasıyla doğrudan ilgisi bulunmamakla birlikte, kadınlara ilişkin başka hükümlerin sonucu olarak söz konusu edilen iki şart daha bulunmaktadır.

Bunlardan birincisi, kadınların tek başlarına uzun mesafeli yolculuklara çıkma yasağından kaynaklanan "yanlarında eşlerinin veya bir mahremlerinin bulunması" şartıdır. Hanefî mezhebine göre, haccedebilmek için seferîlik hükümlerinin uygulanacağı bir mesafeyi katetmek durumunda olan kadınlar tek başlarına hac yolculuğuna çıkamazlar.

Şâfiî mezhebinde ise katedilecek mesafeden ziyade yol emniyeti ve kadınların güvenliği esas alındığından koca veya başka bir mahremin bulunması şart koşulmamış, bunun yerine kadınların bunu sağlayacak şekilde -ağırlıklı görüşe göre üç kadının yer aldığı- bir grup oluşturmaları yeterli görülmüştür. Bununla birlikte iki kadının hatta kendini güvenlik içinde hissediyorsa bir kadının -sadece- farz olan hac görevini yerine getirmek için tek başına yola çıkması câiz görülmüştür. Mâlikî mezhebine göre ise, kocası veya bir mahremi bulunmayan yahut ücretle bile olsa kendisiyle birlikte hacca gelmeyen bir kadın, güvenli bir kafile ile birlikte, bu kafilede başka

kadınların bulunup bulunmaması dikkate alınmaksızın hac yolculuğuna çıkabilir.

İkinci şart ise sadece boşanma iddeti veya vefat iddeti beklemekte olan kadınlara ilişkin olup, "beklemeleri gereken süreyi tamamlamış olmaları"dır. Hanefî mezhebine göre eda şartı olan bu durum diğer mezheplere göre yükümlülük şartıdır.

Eda şartlarını taşıyan kimselerin bizzat hac yapmaları, bu şartlardan herhangi birinin gerçekleşmemesi durumunda bedel (vekil) göndermeleri veya bunu vasiyet etmeleri gerekir.

C) GEÇERLİLİK ŞARTLARI

Haccın geçerli yani sahih olabilmesi için üç şartın bulunması gerekir. Bu şartlar; a) Hac yapmak niyetiyle ihrama girmek, b) Özel vakit, c) Özel mekândır.

a) İHRAM

İhram sözlükte "haram etmek, kendini mahrum bırakmak" anlamına geldiği gibi, "tâzim edilmesi gereken zamana veya mekâna girmek ve bunlara saygı duymak" anlamına da gelir. İhram ilmihal dilinde hac veya umre yapmaya niyet eden kişinin, diğer zamanlarda mubah olan bazı fiil ve davranışları belirli bir süre boyunca yani hac veya umrenin rükünlerini tamamlayıncaya kadar kendi nefsine haram kılması anlamındadır. Namaza başlama tekbiri anlamına gelen **tahrîme** ile **ihram** kelimeleri aynı kökten türemiş ve anlamları birbirine çok yakın iki kelime olduğu gibi, ait oldukları ibadetteki fonksiyonları da birbirine çok yakındır. Hatta ihram için mecazen 'haccın başlama tekbiri' demek mümkündür.

Normal zamanda helâl olan bazı fiiller ihramlı için yasak hale gelir. Kılık-kıyafet, cinsel hayat ve avlanmak gibi hususlarla ilgili olmak üzere gruplandırılabilecek bu yasakların ihlâli, yasağın çeşidine ve ihlâl biçimine göre değişen cezaları gerektirir. Bu cezalar kurban kesmek, sadaka vermek, bedelini ödemek ve oruç tutmaktan ibarettir.

Bu yasaklar niyet ve telbiye anından itibaren başlar ki, zaten niyet ve telbiye ihramın rüknüdür. Bu bakımdan hac ve umreye niyet edip telbiye yapmaya "ihrama girmek", ihrama giren kişiye "muhrim" (ihramlı) denir. İhram giymek ise hac törenlerinin ifası sırasında giyilmek üzere yün, pamuk veya ketenden hazırlanmış beyaz renkli giysiyi (ihramlık) giymek anlamındadır.

aa) İhramın Rükünleri

Hanefî mezhebinde ihramın, niyet ve telbiye olmak üzere iki rüknü vardır. Bunlardan birini terkeden kimse ihrama girmiş olmaz. Diğer üç mezhebe göre ise ihrama girmiş olmak için sadece niyet yeterlidir.

1. Niyet. Niyet hac veya umre yapmaya karar vermek ve hangisini yapacaksa onu belirlemekle olur. Niyeti dil ile ifade etmek de müstehaptır.

Bir kimse Kâbe'yi ve civarındaki kutsal yerleri ziyaret maksadıyla ihrama girdiği esnada, hacca mı yoksa umreye mi yahut ikisine birden mi niyet ettiğini, kalbi ve dili ile tayin etmese bile Hanefîler'e göre bu kişinin ihramı sahih olur. Bu durumdaki bir kimsenin tavafa başlamadan önce yapacağı ibadetin hac mı yoksa umre mi olduğunu belirlemesi yeterlidir. Şayet bu belirlemeyi yapmadan tavafa başlayacak olursa umre için ihrama girmiş olur. Tavaf yapmadan doğruca Arafat'a çıkıp vakfe yapacak olursa bu ihramı hac için olur ve yaptığı hac da ifrad haccı olur.

Şâfiî mezhebinde ise bu durumda, hac ve umre ile ilgili menâsikten herhangi birine, meselâ tavafa başlamadan önce niyetteki belirsizliğin giderilmiş olması gerekir. Aksi halde yapılan törenler hac veya umre olarak değer kazanmaz. Çünkü bir ibadet ancak niyetle yapılabilir.

2. Telbiye. Telbiye ibadete başlama anını temsilen belli sözlerin söylenmesinden ibarettir. Telbiye namazdaki iftitah tekbiri mesabesindedir; bu bakımdan namazdaki tekbir ifadesi (Allahüekber) yerine bunda telbiye sözleri söylenir.

Telbiye;

"**Lebbeyk Allahümme lebbeyk. Lebbeyke lâ şerîke leke lebbeyk. İnne'l-hamde ve'n-ni'mete leke ve'l-mülke, lâ şerîke lek**" sözlerini söylemekten ibarettir (Anlamı: Davetine sözüm ve özümle geldim Allahım, emrin baş üstüne. Davetine sözüm ve özümle geldim ey ortaksız olan sen! Emrin baş üstüne. Hamd senin, nimet senin, mülk de senin. Yoktur senin ortağın).

Telbiyeyi ihrama girerken bir defa söylemek farz, zaman zaman yüksek sesle tekrarlamak ise sünnettir. Kadınlar gerek telbiye gerekse diğer dua, zikir ve tesbihlerde seslerini fazla yükseltmezler.

İhrama Girme Zamanı. Hac ayları girmeden hac menâsikinden hiçbiri yapılamaz. Ancak Hanefî ve Mâlikîler'e göre, mekruh olmakla birlikte henüz hac ayları başlamadan ihrama girmek câizdir. Çünkü onlara göre ihram, haccın rüknü değil sıhhat şartıdır. Diğer ibadetlerde olduğu gibi şartın yerine getirilmesi için vaktin girmesi gerekmez.

Şâfiî mezhebinde ise ihram şart değil, rükün sayıldığı için hac aylarından önce, hac için ihrama girilemez. Hac aylarından önce ihrama girildiği takdirde, bu ihram umre ihramı olarak geçerli olur.

Umre yapmanın özel bir vakti olmadığından umre için her zaman ihrama girilebilir.

İhrama Girme Yerleri. Kur'ân-ı Kerîm'de Kâbe'ye "el-beytü'l-harâm" (el-Mâide 5/2), onu çevreleyen mescide "el-mescidü'l-harâm" (el-İsrâ 17/1) denildiği gibi, bu mescidin içinde bulunduğu Mekke şehri de "harem" (el-Kasas 28/57; el-Ankebût 29/67) yani "saygıya lâyık" sözüyle vasıflandırılmıştır. Saygı gösterilmesi gereken bu kutsal mekânları sırasıyla "Harem", "Hil" ve "Âfâk" denilen, sınırları belirli ve özel fıkhî hükümleri olan bölgeler kuşatır. Böylece Kâbe'nin etrafını iç içe kuşatan yerler, sırasıyla Harem, Hil ve Âfâk olarak, hükümleri farklı üç bölgeye ayrıldığı gibi hac veya umre yapan kimseler de bulundukları bölgelere göre Âfâkī, Hillî (veya Mîkātî) ve Mekkî olmak üzere üç sınıfa ayrılır.

Harem Bölgesi. Mekke ile etrafında, bitkileri koparılmamak ve av hayvanlarına zarar verilmemek üzere belirli sınırlar içindeki emniyetli bölgedir. Bu bölgede oturanlara Mekkî (Mekkeli) denir. Harem bölgelerinin sınırlarını Cibrîl'in rehberliğiyle Hz. İbrâhim belirlemiş, sınırları gösteren işaretler daha sonra Hz. Peygamber tarafından yenilenmiştir. Bu sınırlar Kâbe'ye eşit uzaklıkta değildir. En yakını, Mekke'ye 8 km. mesafede Medine istikametinde "Ten‘îm"; en uzak olanları ise Tâif yönünde "Ci‘râne" (Şi‘bü Âl-i Abdullah) ve Cidde istikametinde Hudeybiye yakınlarında "Aşâir"dir. Diğerleri ise, Irak yolu üzerinde "Seniyyetülcebel", Yemen yolu üzerinde "Edâtü Libn" (Hüseyniye) ve Arafat sınırında "Batn-ı Nemîre"dir.

Mekkeliler hac için Harem bölgesi sınırları içinde; umre için ise Hil bölgesine çıkarak meselâ Ten‘îm veya Arafat gibi Harem bölgesi dışındaki bir yerde ihrama girerler. Hac ve umre yapıp ihramdan çıkmış olan Harem bölgesindeki Mekkeli olmayan kişiler (Âfâkī ve Mîkātî olanlar), umre yapıp ihramdan çıktıktan sonra, yeniden ihrama girmek istediklerinde, aynı hükme uyarlar. Onlar da hac için Harem bölgesinde, Umre için ise Harem bölgesi dışına çıkarak meselâ Ten‘îm veya Arafat gibi bir yere gidip ihrama girmek durumundadır.

Hil Bölgesi. Hil bölgesi, Harem bölgesi ile Mîkat yerleri arasındaki yerlerdir. Bu bölgede ikamet edenlere Mîkātî veya Hillî denir. Hillî, Hil bölgesinde yaşayan kişi anlamındadır. Mîkātîler gerek hac gerek umre için Harem bölgesine girmeden bulundukları Hil bölgesinde ihrama girerler.

Âfâk Bölgesi. Harem ve Hil bölgelerinin dışında kalan yerlere Âfâk denir. Hil bölgesi dışından doğrudan Mekke'ye veya Harem bölgesine gelenlerin ihramsız geçmemeleri gereken beş nokta, Hz. Peygamber tarafından belirlenmiştir. Bunlardan her birine "mîkāt", bu noktaların sınırladığı ve Hil bölgesi dışında kalan yerlere de "Âfâk" ve bu yerlerde yaşayan insanlara da Âfâkī denir ki uzaklardan gelen anlamındadır.

Mekke'ye veya Harem bölgesine gelenlerin ihramsız geçmemeleri gereken bu beş yer şunlardır:

1. **Zülhuleyfe.** Mekke'ye Medine üzerinden gelenlerin mîkātıdır. Medine'ye yaklaşık 10 km., Mekke'ye 450 km. mesafededir. Mekke'ye en uzak mîkāt budur. Hz. Peygamber Vedâ haccında, halen Âbâr-ı Ali denilen bu mîkātta ihrama girmiştir.
2. **Cuhfe.** Mısır ve Suriye istikametinden gelenlerin mîkātıdır. Mekke'ye yaklaşık 187 km. uzaklıktadır.
3. **Zâtüırk.** lrak yönünden gelenlerin mîkātıdır. Mekke'ye uzaklığı yaklaşık 94 kilometredir.
4. **Karnülmenâzil.** Necid ve Küveyt yönünden gelenlerin mîkātı olup, Mekke'ye yaklaşık 96 kilometredir.
5. **Yelemlem.** Yemen ve Hindistan tarafından gelenlerin mîkātı olup, Mekke'ye yaklaşık 54 km. mesafededir. Mekke'ye en yakın mîkāt budur.

Süveyş yönünden Kızıldeniz yolu ile gelenler, Cuhfe yakınında Râbığ hizasında ihrama girerler. Hava yolu ile Cidde'ye gelenler ise, geldikleri istikametteki mîkātın hizasını geçmeden, niyet ve telbiye yaparak ihrama girerler.

Klasik fıkıh kitaplarında Hil bölgesinden sayılan Cidde de, bazı çağdaş alimlere göre kara sınırı buradan başladığı için mikat sayılmış ve ihrama Cidde'de girmek caiz görülmüş ise de, bu görüş çoğunluk tarafından kabul görmemiştir. Bu takdirde Cidde Afak bölgesinde sayılacağından, hemen her gün çeşitli sebeplerle Cidde-Mekke arasında yolculuk yapanlar, Hanefî ve Malikîlere göre, Harem bölgesine her girişte ihrama girme ve umre yapma gibi uygulanması çok zor bir durumla karşılaşacaklardır.

Uzaklardan gelenler (Âfâkīler), gerek hac gerek umre için, yolları üzerindeki bir mîkātta ihrama girerler. Eğer yol üzerinde mîkāt yoksa, en son, kendilerine en yakın mîkātın hizasını geçmeden ihrama girmelidirler. Mîkāttan önce ihrama girmek câiz, hatta Hanefîler'e göre, ihram hükümlerine uyabileceği konusunda kendine güvenenler için daha da faziletlidir. Diğer üç mezhepte ise ihrama mîkāt sınırında girmek sünnete uygun olduğu için daha faziletlidir.

Harem Bölgesine İhramsız Girmek

Hanefî ve Mâlikîler'e göre, her ne maksatla olursa olsun doğrudan Harem bölgesine, meselâ Mekke'ye gidecek olan Âfâkīler'in, mîkāt sınırını

geçmeden ihrama girmeleri gerekir. Çünkü ihram, bu kutsal bölgeye saygı için vâcip kılınmıştır. Bu konuda hac ve umre için gelenler ile ticaret, ziyaret veya tedavi gibi başka maksatlar için gelenler arasında fark yoktur. Bunlar, hac veya umre yaptıktan sonra ihramdan çıkarlar. Herhangi bir sebeple mîkāt sınırları dışında bulunan Hil ve Harem bölgeleri halkı da doğrudan Harem bölgesine meselâ Mekke'ye girme konusunda aynı hükme tâbidir.

Şâfiî mezhebinde ise, hac ve umre kastı olmadıkça uzaklardan gelenlerin (Âfâkī) Harem bölgesine ihramsız girmeleri vâcip değil, müstehaptır.

Hil bölgesi halkı hac veya umre yapmayacakları zaman, Harem bölgesine ihramsız girip çıkabilirler. Harem bölgesinde bulunan kimseler ister Mekkeli isterse uzaklardan gelenlerden olsun, Hil bölgesine, -meselâ Cidde'ye- gittiklerinde, Harem bölgesine ihramsız dönebilirler. Doğrudan Harem bölgesine gitme kastı olmaksızın Hil bölgesindeki herhangi bir yere meselâ Cidde'ye gidecek olan Âfâkīler'in, mîkāt sınırını ihramlı geçmeleri gerekmez. Bunlar, daha sonra Harem bölgesine, meselâ Mekke'ye gitmek isterlerse, Hil bölgesinde oturanların hükmüne tâbi olurlar. Hac veya umre yapacaklarsa, Harem sınırını geçmeden ihrama girerler. Hac veya umre kastı yoksa Harem bölgesine ihramsız girerler ve isterlerse Kâbe'yi ihramsız tavaf ederler.

Medine ziyaretini hacdan önce yapmak üzere mîkāt sınırını ihramsız geçenler, Cidde'ye indikten sonra herhangi bir sebeple önce Mekke'ye gitmek zorunda kalırlarsa, Cidde'de -Harem bölgesi sınırını geçmeden- ihrama girerler.

bb) İhramın Vâcipleri

1. Mîkāt sınırını ihramsız geçmemek.

Uzaklardan gelip doğrudan Harem bölgesine gidecek olan Âfâkīler, mîkāt sınırını ihramsız geçerlerse cezâ (dem) gerekir. Ancak, mîkātı ihrama girmeden geçen kimse, henüz hac veya umre menâsikinden herhangi birine, meselâ kudüm veya umre tavafına başlamadan mîkāta dönüp orada ihrama girerse ceza düşer. Bu kişinin, ihramsız geçtiği mîkāt sınırı yerine; bulunduğu yere daha yakın bir mîkāta gidip orada ihrama girmesi mümkündür. Mîkātı ihramsız geçtikten sonra, hac veya umre menâsikinden birine başlanmışsa artık mîkāta dönülse bile ceza düşmez.

2. İhram yasaklarından sakınmak.

Aşağıda ayrıntıyla açıklanacağı üzere, ihrama giren kimsenin ihram süresince davranışlarını haccın anlam ve amacıyla da bütünlük sağlayacak şekilde kontrol altında tutması ve belirli yasaklara uyması gerekir.

cc) İhramın Sünnetleri

1. İhrama girmeden yani niyet ve telbiyeden önce müstehap olan şeyler:

1. Tırnakları kesmek, kasık ve koltuk altı kıllarını temizlemek, gerekiyorsa tıraş olmak.

2. Temizlik için gusletmek. Abdesti olanlar ve özel hallerini görmekte olan kadınlar için de gusül sünnettir. Gusül yapılamazsa abdest alınır. Abdest mümkün olmazsa teyemmüm yapılmaz. Çünkü bu abdest ve gusül, beden temizliği içindir. Ancak abdesti olmayanlar ihram namazı için teyemmüm yaparlar.

3. Niyet ve telbiye yapmadan önce vücuduna güzel kokular sürmek.

4. Erkeklerin izâr ve ridâ denilen iki parçadan ibaret örtüye bürünmesi. İzâr belden aşağıya sarılan, ridâ ise vücudun üst kısmını örten havludur. Bu örtülerin beyaz, yeni veya yıkanıp temizlenmiş olması müstehaptır.

2. İhram örtülerine büründükten sonra müstehap olan şeyler:

1. Kerâhet vakti değilse iki rek‘at ihram namazı kılmak. Bu namazın ilk rek‘atında Kâfirûn sûresi, ikinci rek‘atında da İhlâs sûresinin okunması, ayrıca niyet ve telbiyenin de bu namazdan sonra yapılması efdaldir.

2. İhramlı bulunulan süre içinde her fırsatta telbiye söylemek.

3. Hac için ihrama, hac ayları başladıktan sonra girmek.

dd) İhram Yasakları

İhrama giren kimselere, ihramdan çıkıncaya kadar yasak olan iş ve davranışlar vardır. Bunlara "ihram yasakları" denir. İhram yasakları ilgili olduğu alanlara göre şu şekilde gruplandırılabilir:

1. Vücutla İlgili Yasaklar

1. Saç veya sakal tıraşı olmak, bıyıkları kesmek.

2. Kasık ve koltuk altı kılları ile vücudun diğer yerlerindeki kılları tıraş etmek, yolmak veya koparmak.

3. Tırnak kesmek.

4. Süslenme amacıyla saç, sakal ve bıyıkları yağlamak, boyamak, saçlara biryantin veya jöle sürmek, kadınlar oje ve ruj kullanmak. Vücuda veya ihram örtüsüne güzel koku sürmek; güzel kokulu sabun kullanmak.

2. Giyim ve Giyim Eşyası ile İlgili Yasaklar

Giyimle ilgili yasaklar sadece erkeklere yöneliktir. Kadınlar normal elbiselerini giyerler, sadece ihram süresince yüzlerini örtmezler.

1. Dikişli elbise ve iç çamaşırı türü giyim eşyası giymek. Normal şekilde giymeksizin, palto, pardesü gibi giyim eşyasını üzerine örtmek veya omuzuna almak yasak değildir. Bele kuşanılan kemerde, omuza asılan çantada, ayaklara giyilen üzeri ve topukları açık ayakkabı veya terlikte dikiş bulunabilir. Çünkü yasak olan dikiş değil; giyim eşyası olarak dikilmiş şeylerin giyilmesidir. Omuzlara örtülen ridânın uçlarını birbirine bağlamak veya iğne ile tutturmak ceza gerektirmez ise de mekruhtur.

2. Başı ve yüzü örtmek, takke ve benzeri şeyler giymek, başa sarık sarmak.

3. Eldiven, çorap ve topukları kapatan ayakkabı giymek.

Nalın gibi, mümkün olduğunca üzeri açık ayakkabı giymek müstehaptır. Üzeri açık ayakkabı giymek mümkün olduğu halde, sadece topukları açık ayakkabı giymek mekruhtur. Ayak bileğine bitişen ve topukları örten ayakkabı giymek ise yasaktır, ceza gerektirir.

3. Cinsel Konularla İlgili Yasaklar

1. Cinsel ilişki ve genellikle cinsel ilişkiye götüren öpme, oynaşma, şehvetle tutma gibi davranışlarda bulunmak.

2. Şehevî duyguları tahrik edici sözler söylemek.

4. Av Yasağı

Gerek Harem bölgesi içinde, gerek dışında eti ister yensin ister yenmesin her türlü kara avını avlamak, avcıya avını göstermek ve avlanmasına yardımcı olmak, av hayvanlarına zarar vermek yasaktır.

Yaratılışı itibariyle vahşî, ürkek ve insandan kaçan hayvanlara av hayvanı denir. Suda yaşasa bile, doğup üremesi karada olan hayvanlar kara hayvanı sayılır. Deniz hayvanlarının avlanması yasak olmadığı gibi tavuk ve koyun gibi evcil hayvanların kesilmesi de ihramlıya yasak değildir.

5. Harem Bölgesiyle İlgili Yasaklar

Mekke şehri ve etrafındaki Harem denilen bölgedeki av hayvanlarının avlanması, bitkilerin kesilmesi veya koparılması ister ihramlı, ister ihramsız, herkes için yasaktır.

6. Yapılması Günah Olan ve Başkalarına Zarar Veren Konulardaki Yasaklar

1. Füsûk: Taatten ayrılıp mâsiyet sayılan şeyleri yapmak.

2. Cidâl: Başkalarıyla tartışmak, hakaret ve kavga etmek. Her zaman yasak olan bu tür davranışlardan, ihramlı iken daha çok sakınmak gerekir.

ee) İhramlıya Yasak Olmayan Şeyler

1. Yıkanmak, kokusuz sabun kullanmak.

2. İhram örtülerini değiştirmek ve yıkamak.

3. Dişleri fırçalamak, sürme çekmek.

4. Kırılan tırnağı ve zarar veren veya rahatsız eden kılı koparmak.

5. Diş çektirmek, kan aldırmak, iğne vurdurmak, yara üzerine sargı sarmak.

6. Silâh taşımak, bilezik, yüzük ve kol saati takmak.

7. Kemer kullanmak, omuza çanta asmak.

8. Yüzü ve başı örtmeden, yorgan ve battaniye gibi bir örtü ile örtünmek.

9. Palto, ceket gibi giyim eşyasını giymeden omuzlarına almak.

10. Şemsiye kullanmak, gölgede oturmak.

11. Balık vb. su ürünlerini avlamak.

12. İhramsız kişi tarafından avlanan kara avının etinden yemek.

13. Yılan, akrep, fare, sinek, pire, kene gibi zararlı hayvan ve haşareler ile saldırgan köpek, kurt ve kaplan gibi yırtıcı hayvanları öldürmek.

b) ÖZEL VAKİT

Haccın farzlarını yani "ihrama girme", "Arafat vakfesi" ve "ziyaret tavafı"nı, kendileri için belirlenmiş özel vakitlerinde yapmak haccın geçerlilik şartıdır.

Hac törenleri (menâsik), hac ayları içinde yapılır. Hac ayları, hac menâsikinin yapılacağı aylar olup, şevval ve zilkade ayı ile zilhicce ayının ilk on günüdür. Bu aylardan önce hac menâsikine başlanmaz. Ayrıca hacla ilgili vakfe, tavaf, sa‘y, şeytan taşlama gibi menâsikten her birinin bu aylar başladıktan sonra belirlenen vakitler içinde yapılması gerekir, aksi halde sahih olmaz.

c) ÖZEL MEKÂN

Haccın farzlarının özel mekânlarda yerine getirilmesinin anlamı, vakfenin Arafat sınırları içinde ve tavafın Kâbe'nin etrafında yapılmasıdır.

Bu şartlardan herhangi birinin eksikliği durumunda yapılan hac geçerli olmaz.

IV. HACCIN RÜKÜNLERİ

Hanefîler'e göre haccın **ihram**, **Arafat vakfesi** ve **ziyaret tavafı** olmak üzere üç farzı vardır. Hac bu farzların sıraya uyularak yerine getirilmesiyle eda edilmiş olur. Bu farzlardan ihram şart, diğer ikisi ise rükündür. Buna göre Arafat vakfesinin vaktini geçiren kimse o yıl hac yapma imkânını kaybeder, daha sonra yarım bıraktığı haccını kazâ eder.

Mâlikîler'e göre bu üç farz yanında **sa‘y** de farzdır ve dördü birden haccın rükünlerini oluşturur. Şâfiîler ise, bunlara saçları kısaltmayı veya tıraş etmeyi (halk veya taksîr) ilâve ederek rükün sayısını beşe çıkarmışlar ve bu rükünler yerine getirilirken bir kısmında (ilk üçünde) sıraya riayet etmenin de farz (rükün veya şart) olduğunu söylemişlerdir. Rükünlerin tamamı, usulüne göre yapılmadıkça, ceza ve kefâret ödemekle hac sahih olmaz. Eksik kalan rüknün tamamlanması veya haccın kazâsı gerekir.

Haccın geçerlilik şartlarından birisi ve başta geleni olan ihram konusu yukarıda anlatıldı. Buradan itibaren Hanefî mezhebinde haccın iki rüknü olan Arafat vakfesi ve ziyaret tavafı anlatılacaktır. Bu iki rükün, özel olarak kendilerinin, genel olarak diğer törenlerin ifa zamanına ve mekânına ilişkin olan ve haccın ihram dışındaki diğer iki sıhhat şartı olan "özel vakit" ve "özel mekân" şartlarıyla birlikte izah edilecektir. Sa‘y ve saçların kısaltılması veya tıraş edilmesi, Hanefîler'e göre farz değil vâcip olduğu için burada değil, ileride "Haccın Vâcipleri" bahsinde incelenecektir.

A) ARAFAT VAKFESİ

Arafat, Mekke'nin yaklaşık 25 km. güneydoğusunda Harem sınırları dışında bir bölgedir. Vakfe ise bir yerde bir süre durmak veya beklemek demektir. Arafat vakfesi önemli ve titizlik gerektiren bir rüköndür. Çünkü süresi içinde Arafat'ta bulunamayanlar o sene hacca yetişememiş olurlar. Arafat vakfesi dışında vaktinde yapılamayan diğer menâsik ise, daha sonra kazâ edilerek veya fidye ödenerek telâfi edilebilir. Hz. Peygamber'in *"Hac, Arafat'tan ibarettir"* (Tirmizî, “Tefsîr”, 3; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 57) sözü Arafat

vakfesinin önemini belirtmesi yanında, ayrıca, bu vakfeyi kaçırmamak için titizlik gösterilmesi gerektiğini de anlatmaktadır.

a) Vakfenin Geçerli Olmasının Şartları

Vakfenin geçerli (sahih) olabilmesinin iki şartı vardır. 1. Hac için ihramlı olmak, 2. Vakfeyi özel (belirli) yer ve zamanda yapmak. İhram konusu yukarıda anlatıldığı için burada sadece ikinci şart olan "vakfenin belirli yer ve zamanda yapılması" şartı açıklanacaktır.

1. Vakfenin Yeri. Vakfenin yeri, Arafat bölgesidir. Arafat bölgesinin Mekke tarafındaki sınırı, "Urene vadisi"dir. Urene vadisi dışında Arafat bölgesinin her yerinde vakfe yapılabilir. Bu vadi Arafat bölgesinden değildir. Burada bulunan "Nemîre Mescidi"nin kıble (kuzeybatı) tarafından bir kısmı da vakfe yerinin dışında kalmaktadır.

2. Vakfenin Zamanı. Zilhiccenin 9. arefe günü zeval vaktinden yani güneşin tepe meridyeni üzerine geliş vaktinden bayramın ilk günü "fecr-i sâdık" denilen tan yerinin ağarmaya başladığı zamana kadar geçen süredir. Bu konuda mezhepler arasında görüş ayrılığı yoktur. Sadece Hanbelîler'e göre vaktin ilk anı, arefe günü fecr-i sâdık ile başlar. Vakfenin sahih olması için niyet, akıl ve ilim (Arafat'ta bulunduğunu ve vakfe yaptığını bilmek) şart olmadığından, belirtilen süre içinde ister şuurlu, ister şuursuz, ister uykuda, ister uyanık, ister abdestli, ister abdestsiz her ne halde olursa olsun, bir an Arafat sınırları içinde bulunan, hatta oradan geçen kimse vakfeyi yapmış olur.

Hanefîler'e göre arefe günü gündüz Arafat'ta bulunanların, mazeretsiz olarak güneş batmadan önce Arafat'tan ayrılmamaları vâciptir. Mazeretsiz olarak ayrılan kimse, henüz güneş batmadan bu bölgeye tekrar dönerse, bir şey gerekmez; aksi halde ceza (dem) gerekir. Fakat gündüz Arafat'ta bulunmayıp güneş battıktan sonra gelenlere bir ceza gerekmez. Şâfiîler'e göre, güneş batmadan ayrılanlara da ceza gerekmez. Mâlikî mezhebinde ise, gecenin bir cüzünde Arafat'ta bulunmak vakfenin sıhhat şartıdır. Güneş batmadan Arafat'tan ayrılıp bir daha dönmeyen kişinin haccı bâtıl olur. Gündüzün çok az da olsa bir kısmında Arafat'ta bulunmak Mâlikîler'e göre vâciptir. Süresi içinde kısa da olsa bir müddet Arafat'ta bulunamayanlar hacca yetişememiş olurlar. Daha sonraki senelerde yeniden haccetmeleri gerekir.

b) Arafat Vakfesinin Sünnetleri

1. Zilhiccenin 8. terviye gününü arefe gününe bağlayan geceyi Mina'da geçirip, arefe günü sabahı güneş doğduktan sonra Arafat'a hareket etmek.

2. Zeval vaktinden önce Arafat bölgesinde bulunmak ve mümkünse vakfe için gusletmek.

3. Zeval vaktinden sonra öğle namazından önce Nemîre Mescidi'nde hutbe okunması.

4. Öğle ve ikindi namazlarını cem'-i takdîm ile kılmak.

5. Vakfe esnasında abdestli ve kıbleye yönelik bulunmak.

6. Vakfeyi cem'-i takdîm ile kılınan namazdan sonra yapmak.

Vakfe esnasında ayakta durmak oturmaktan, binek üzerinde bulunmak ayakta durmaktan daha faziletlidir.

7. Mümkün olduğu kadar vakfeyi Cebelirahme denilen tepenin yakınında yapmak.

8. Oruçlu olmamak.

9. Gün boyunca telbiye, zikir, tesbih, dua ve istiğfar gibi ibadetleri çokça yapmak. Kendisi, anne ve babası, çocukları ve bütün müslümanlar için dua ve istiğfarda bulunmak.

Cem'-i takdîm: Arefe günü Arafat'ta öğle ve ikindi namazlarının öğle vakti içinde birleştirilerek birlikte kılınması sünnettir. Buna cem'-i takdîm denir.

Ebû Hanîfe'ye göre bu namazların cem'-i takdîm ile kılınabilmesi için; a) Arefe günü hac için ihramlı olarak Arafat'ta bulunmak, b) Mescid-i Nemîre'de cemâat-i kübrâ ile kılmak gerekir. Aksi halde her namaz kendi vaktinde kılınır. Diğer üç mezhep ile Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, arefe günü hac için ihramlı olanların Arafat'ta öğle ve ikindi namazlarını, ister Nemîre Mescidi'nde ister çadırlarda, ister cemaatle, ister münferit olarak cem'-i takdîm ile kılmaları sünnettir.

Bu namazlar cem'-i takdîm ile kılınırken ezan okununca önce öğle namazının ilk sünneti kılınır. Sonra ikamet yapılarak öğlenin farzı kılınır. Tekrar ikamet yapılır ve ikindinin farzı kılınır. İkindi namazı için ayrıca ezan okunmaz ve iki farz arasındaki sünnetler kılınmaz. Her iki farzdan sonra telbiye ve teşrik tekbirleri okunur.

B) ZİYARET TAVAFI

Tavaf, "bir şeyin etrafında dolaşmak, dönmek" gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise tavaf, Hacerülesved'in bulunduğu köşeden veya hizasından

başlayıp, Kâbe'nin etrafında yedi defa dönmektir. Her bir devire "şavt" denir. Yedi şavt bir tavaf olur. Ziyaret tavafı farz olup haccın iki rüknünden biridir. "İfâda tavafı" da denilen bu tavaf yapılmadıkça hac tamam olmaz. Ancak, Arafat vakfesini yaptıktan sonra vefat eden kişi haccının tamamlanmasını vasiyet etmişse, bir "bedene" (sığır veya deve kurbanı) kesilmekle haccı tamamlanır.

a) Tavafın Sahih Olmasının Şartları

1. Tavafın Vaktinde Yapılması

Tavafın hangi vakitten itibaren yapılacağı yani başlangıç vakti önemlidir. Son vakti için bir sınır yoktur, ömrün sonuna kadar herhangi bir vakitte yapılması yeterlidir.

Hanefî ve Mâlikîler'e göre ziyaret tavafının vakti bayramın ilk günü fecr-i sâdıktan itibaren başlar. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise ziyaret tavafının vakti, arefe günü gece yarısından itibaren başlar. Ziyaret tavafı ilk vaktinden sonra her zaman yapılabilirse de Ebû Hanîfe'ye göre bu tavafın kurban kesme günlerinde, yani bayramın üçüncü günü güneş batıncaya kadar; Mâlikîler'e göre ise zilhiccenin sonuna kadar yapılması vâciptir. Mazeretsiz olarak daha sonraya bırakılırsa ceza (dem) gerekir.

Şâfiî ve Hanbelîler ile Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise, ziyaret tavafının bayramın ilk üç gününde yapılması vâcip değil, sünnettir. Mazeretsiz olarak daha sonra yapılması mekruh ise de ceza gerekmez.

Tavafın, bayramın ilk günü yapılması ise daha faziletlidir.

2. Niyet

Niyet, yapılmak istenen bir şeyin bilinmesi ve kalben belirlenmesidir. Ayrıca dille söylenmesi müstehaptır. Tavaf niyeti olmaksızın Kâbe'nin etrafında dolaşmak tavaf sayılmaz. Ancak niyette tavafın türünü yani bu yapılan tavafın kudüm tavafı mı, ziyaret tavafı mı yoksa umre tavafı mı olduğunu tayin etmek gerekmez; mutlak tavafa niyet yeterlidir.

3. Tavafın Mescid-i Haram'ın İçinde, Kâbe'nin Etrafında Yapılması

Kâbe'nin etrafında tavaf yapılan yere "metâf" (tavaf alanı) denir. Tavaf sadece burada yapılmaz. Mescid-i Harâm'ın içinde olmak şartıyla, daha geniş devir yapılarak metâfın dışından, hatta mescidin üst katlarından Kâbe'nin çevresi dolaşılabilir. Fakat Harem-i şerif'in dışından dolaşmak tavaf sayılmaz. Çünkü bu, Kâbe'yi değil, mescidi tavaf olur.

4. Şavtların Çoğunu Yapmış Olmak

Hanefîler'e göre, şavtların çoğunu yani en az dördünü yapmış olmak tavafın geçerlilik şartı olup son üç şavt yapılmayacak olursa, tavaf sahih olur, fakat farz ve vâcip tavaflarda eksik kalan her şavt için ceza gerekir. Diğer üç mezhepte ise, yedi şavtın hepsi rükün olup bütün şavtlar yapılmadığı takdirde tavaf sahih olmaz.

b) Tavafın Vâcipleri

1. Abdestli olmak. Tavaf esnasında abdest bozulursa, abdest alındıktan sonra eksik kalan şavtlar tamamlanabilir.

2. Setr-i avret, yani avret sayılan yerlerin örtülü olması. Setr-i avret, her zaman farzdır. Tavafta vâcip olmasının anlamı, ihlâlinden dolayı ceza gerekmesidir. Avret sayılan uzuvların dörtte biri veya daha çoğu açılırsa ceza gerekir; daha azında ceza gerekmez.

3. Teyâmün, yani Kâbe'yi sol tarafına alıp kendisi Kâbe'nin sağında olacak şekilde yürümek.

4. Tavafa Hacerülesved veya hizasından başlamak.

5. Tavafı, hatîmin dışından dolaşarak yapmak. Çünkü hatîm denilen kısım Kâbe'den sayılır. Hatîmin dışından dolaşmadan yapılan şavtlar iade edilmediği veya hiç değilse eksik kalan kısım hatîmin çevresi dolaşılarak ikmal edilmediği takdirde ceza gerekir.

6. Farz ve vâcip tavafları yedi şavta tamamlamak.

7. Gücü yetenler tavafı yürüyerek yapmak. Yaşlılık, hastalık veya sakatlık sebebiyle yürüyerek tavaf edemeyenler arabaya veya tahtırevana binerek tavaf ederler.

8. Tavaf namazı kılmak. İster farz, ister vâcip, isterse nâfile olsun, her tavaftan sonra iki rek'at tavaf namazı kılmak vâciptir. Kerâhet vakti değilse, tavafın hemen peşinden hiç ara vermeden bu namazı kılmak müstehaptır. Daha sonra kılınsa da eda edilmiş olur. Çünkü bu namaz, haccın veya tavafın vâciplerinden değil, vitir namazı gibi müstakil bir vâciptir. Bu sebeple terki hac cinayeti sayılmaz ve bir ceza gerekmez.

Arada tavaf namazını kılmadan peş peşe tavaf yapmak ise mekruhtur.

Tavaf namazını "makām-ı İbrâhim"in arkasında kılmak müstehaptır. Orada yer bulunmazsa, mescidin içinde uygun olan başka bir yerde kılınır. Harem bölgesi dışında kılmak ise mekruhtur. İhram namazında olduğu gibi,

bu namazın da ilk rek‘atında Kâfirûn, ikinci rek‘atında İhlâs sûrelerinin okunması müstehaptır. Tavaf için kerâhet vakti yoktur. Ancak, Hanefîler'e göre, tavaf namazı farz ve vâcip namazların kılınması mekruh olan üç vakit dışında, sabah ve ikindi namazlarının farzları eda edildikten sonra da kılınmaz. Şâfiî mezhebinde ise kerâhet vaktinde tamamlanan tavafla ilgili tavaf namazı o anda kılınabilir.

Yukarıda sayılanlardan ilk altısı sadece Hanefîler'e göre vâciptir. Diğer üç mezhepte bunlar tavafın sıhhat şartı olduğundan, herhangi birinin eksik kalması halinde tavaf sahih olmaz ve iade edilmesi gerekir. Son ikisi yani tavaf namazı ve tavafın yürüyerek yapılması, Hanefî ve Mâlikîler'e göre vâcip, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise sünnettir.

Tavafın vâciplerinden biri mazeretsiz terkedilirse ceza gerekir, fakat tavaf sahih olur. Tavaf yeniden yapılırsa ceza düşer.

c) Tavafın Sünnetleri

1. Necâsetten tahâret. Bedende, ihramda veya elbisede namaza engel pislik bulunmaması.

2. Tavafa başlarken, Hacerülesved'e veya hizasına, Rüknülyemânî yönünden gelmek.

3. Tavafa başlarken ve her şavtın sonunda Hacerülesved'i istilâm etmek.

İstilâm, Hacerülesved'i selâmlamak demektir. İstilâm için Hacerülesved'e dönülüp namaza durur gibi eller kulaklar hizasına kaldırılıp "Bismillâhi Allahüekber" denilerek üzerine konur ve eller arasından Hacerülesved öpülür. İzdiham sebebiyle Hacerülesved'e yaklaşılamadığı durumlarda, başkalarına rahatsızlık vermemek için uzaktan avuçların içi Kâbe'ye çevrilerek eller kulaklar hizasına kadar kaldırılıp "Bismillâhi Allahüekber" denilerek, karşıdan işaretle selâmlanır ve sağ elin içi öpülür. Hacerülesved uzaktan istilâm edilirken karşısında durulup beklenmez, yürümeye devam edilir.

Tavafın her şaftında Rüknülyemânî'nin de istilâm edilmesi müstehaptır.

4. Ardından sa‘y yapılacak tavafların ilk üç şavtında erkeklerin **remel** yapması. Remel, tavafta kısa adımlarla koşarak ve omuzları silkerek çalımlı ve çabuk yürümektir. Remel sadece sonunda sa‘y yapılacak tavaflarda yapılır. Kadınlar remel yapmazlar.

5. Remel yapılması gereken tavaflarda erkeklerin **ıztıbâ‘** yapması.

Iztıbâ‘, ridânın yani ihramın vücudun belden yukarısını örten parçasının bir ucunu sağ kolun altından geçirip, sol omuz üzerine atarak sağ kolu ve omuzu ridânın dışında bırakmaktır. Remel yapılması gereken tavafların bütün şavtlarında ıztıbâ‘ sünnettir. Tavaf bitince omuz örtülür, tavaf namazı omuz örtülmüş olarak kılınır. Remel yapılan tavaflar dışında, başka zamanlarda ıztıbâ‘ mekruhtur.

6. Muvâlât yani tavafın bütün şavtlarını ara vermeden peş peşe yapmak.

Tavaf esnasında farz namaz için ikamet yapılması veya abdestin bozulması gibi, tavafa devam etmeyi engelleyen bir durum ortaya çıkarsa, tavaf olduğu yerde bırakılır, kalan kısmı sonra tamamlanır.

7. Erkeklerin mümkün olduğu kadar Kâbe'ye yakın; kadınların ise erkekler arasına karışıp sıkışmayacak bir uzaklıktan tavaf etmeleri.

Tavafın sünnetlerinin mazeretsiz terki mekruhtur. Sünnetlerin terkedilmesi durumunda maddî bir ceza gerekmez.

d) Tavafın Yapılışı

Hangi tavaf yapılacaksa ona niyet edilerek, Rüknülyemânî cihetinden Hacerülesved hizasına gelinir. Tekbir ve tehlîl getirilerek Hacerülesved öpüldükten veya karşıdan selâmlandıktan (istilâm) sonra, dua okuyarak tavafa başlanır.

Hatîmin dışından dolaşılarak ve her şavtta hizalarına gelindikçe Rüknülyemânî ve Hacerülesved istilâm edilerek yedi şavt tamamlanır. Rüknülırâkī ve Rüknüşşâmî'de istilâm yoktur. Tavaf tamamlanınca mümkünse makām-ı İbrâhim'in arkasında, orada yer yoksa uygun bir yerde tavaf namazı kılınıp dua edilir.

e) Tavaf Çeşitleri

Ziyaret tavafından başka, hacla ilgili olan ve olmayan farz, vâcip, sünnet ve nâfile başka tavaflar da vardır. Ancak hepsinin sıhhat şartları, vâcipleri, sünnetleri ve yapılış şekli aynıdır.

Hacla ilgili olarak "kudüm tavafı", "ziyaret tavafı" ve "vedâ tavafı" olmak üzere üç tavaf vardır. Umrede yapılan tavafa ise umre tavafı denir. Bunlar ilgili yerlerde açıklanmıştır. Hac ve umre ile ilgili olmayan diğer tavaflar ise şunlardır:

1. Nezir Tavafı. Tavaf etmeyi adayan kişinin, nezrini yerine getirmesi vâciptir. Bunun için zaman belirlenmişse, belirlenen zamanda, zaman tayini yapılmamışsa uygun bir zamanda adanmış olan tavaf yerine getirilir.

2. Tahiyyetü'l-mescid Tavafı. Bir mescide girildiğinde kılınması sünnet olan tahiyyetü'l-mescid yerine, Mescid-i Harâm'a her girildiğinde hürmeten ve mescidi selâmlamak için bir tavaf yapmak müstehaptır. Buna selâmlama tavafı anlamında tahiyyetü'l-mescid tavafı denir. Hac veya umre gereği yapılacak olan tavaf bunun yerini tutar.

3. Tatavvu Tavafı. Mekke'de bulunulan süre içinde hac ve umre ile ilgili olarak yapılan tavaflar dışında, fırsat buldukça yapılan nâfile tavaflardır. Diğer ibadetler gibi, başlanılmış olan nâfile bir tafavın bitirilmesi de vâcip olur. Uzak yerlerden gelmiş olan kimselerin nâfile tavaf yapmaları, Mescid-i Harâm'da nâfile namaz kılmalarından efdaldir. Hac mevsimi dışında Mekkeliler için de hüküm aynıdır.

V. HACCIN VÂCİPLERİ

Haccın rükün ve şartlarının yanında bir de vâcip olan törenleri (menâsik) vardır. Bunların terkedilmesiyle hac geçersiz (fâsid) olmaz ise de mazeretsiz terkedilmesi tahrîmen mekruhtur. Ayrıca meşrû bir mazeret olmadıkça terkedilen veya zamanında yapılmayan her vâcip için ceza gerekir. Diğer ibadetlerde olduğu gibi haccın vâcipleri de kendileri müstakil birer nüsük olan "aslî vâcipler" ve başka bir nüsüke bağlı olan "dolaylı (fer'î) vâcipler" olmak üzere ikiye ayrılır. Hanefî mezhebinde haccın aslî vâcipleri sa'y, Müzdelife'de vakfe, şeytan taşlama, halk veya taksir ve vedâ tavafı olmak üzere toplam beş törenden (nüsük) ibarettir. Bunlardan sa'y ile halk veya taksir, hem hac, hem de umrede vâciptir. Diğer üçü ise umrede yoktur. Bu bölümde sadece aslî vâcipler kısaca açıklanacaktır. Fer'î vâcipler yeri geldikçe bağlı oldukları menâsikle birlikte ele alınmıştır.

A) SA'Y

Sa'y sözlükte "koşmak, çaba göstermek" gibi anlamlara gelir. Hac ve umre ile ilgili bir terim olarak ise sa'y, Kâbe'nin doğu tarafında bulunan Safâ ve Merve adlı iki tepe arasında, Safâ'dan başlanıp Merve'de tamamlanmak üzere yedi defa gidip gelmeyi ifade eder. Safâ'dan Merve'ye gidiş bir şavt ve Merve'den Safâ'ya dönüş bir şavt olur. Sa'yin yapıldığı Safâ ile Merve arasındaki yaklaşık 350 metrelik mesafeye de "mes'â" (sa'y yeri) denir.

Buhârî'deki bir rivayetten anlaşıldığına göre sa‘yin aslı, Hz. İsmâil'in annesi Hâcer'in su aramak maksadıyla bu iki tepe arasında koşmasına dayanmaktadır (Buhârî, “Enbiyâ”, 9).

Sa‘y Hanefî mehebine göre hac ve umrenin vâciplerinden, diğer üç mezhebe göre ise haccın rükünlerindendir.

a) Sa‘yin Geçerli Olmasının Şartları

1. Sa‘yi, ihrama girdikten yani hac veya umre yahut her ikisi için niyet ve telbiye yaptıktan sonra yapmak. İhrama girmeden önce hac veya umre menâsikinden hiçbiri yapılamaz.

Sa‘yin sahih olması için, ihrama girdikten sonra yapılması şart ise de ihramlı olarak yapılması şart değildir; belirli menâsik tamamlanıp ihramdan çıktıktan sonra da yapılabilir. Nitekim hac için ihrama giren kimse, kurban bayramının ilk günü fecr-i sâdıktan önce ihramdan çıkamayacağı için, Arafat vakfesinden önce hac sa‘yini yapmak isterse, ihramlı olarak yapar. Arafat dönüşü ziyaret tavafından sonra yaparsa, ihramsız olarak da yapabilir. Efdal ve sünnete uygun olan da budur. Umre sa‘yinin ihramlı olarak yapılması vâciptir. Umre tavafının dördüncü şavtından sonra tıraş olan kişi, ihramdan çıkmış olur. Bu kişinin ihramsız olarak yapacağı umre sa‘yi sahihtir, fakat sa‘yi tamamlamadan ihramdan çıkarak vâcibi terkettiği için ceza (dem) gerekir.

2. Hac sa‘yini hac ayları başladıktan sonra yapmak. İhrama girme dışında, hacla ilgili menâsikten hiçbiri, hac ayları girmeden yapılamaz.

3. Sa‘yi muteber bir tavaftan sonra yapmak. Sa‘y tek başına müstakil bir nüsük değildir. Ancak muteber bir tavaftan sonra, ona bağlı olarak yapılabilir. Muteber tavaf, hades-i ekberle yani cünüp, aybaşı veya lohusa olarak yapılmamış olan tavaftır.

4. Şavtların çoğunu yani en az dördünü yapmış olmak. Hanefî mezhebinde, sa‘yin yedi şavtından dördü rükün, üçü vâciptir. Diğer üç mezhepte bütün şavtlar rükündür.

5. Sa‘ye Safâ'dan başlamak. Merve'den başlanırsa ilk şavt sahih olmaz.

b) Sa‘yin Vâcipleri

1. Sa‘yi yürüyerek yapmak. Yürümekten âciz olan hasta, yaşlı ve sakatlar, arabaya binerler.

2. Yedi şavta tamamlamak (ilk dört şavt rükündür).

c) Sa‘yin Sünnetleri

1. Tavaf bitince, tavaf namazı kılmak dışında ara vermeden sa‘ye başlamak.

2. Sa‘y yapmaya gitmeden önce Hacerülesved'i istilâm etmek.

3. Hadesten tahâret, yani sa‘yi abdestli olarak yapmak. Tavaflarını temiz olarak yaptıktan sonra âdet görmeye başlayan kadınların sa‘y yapmaları kerâhetsiz olarak câizdir.

4. Necâsetten tahâret. Bedende, ihramda ve elbisede namaza engel pislik bulunmamak.

5. Her şavt başında, Safâ ve Merve’de yükseğe çıkıp, Kâbe’ye yönelerek tekbir ve tehlil ile el açıp dua etmek.

6. Şavtları peş peşe -ara vermeden- yapmak.

7. Erkekler yeşil ışıklı sütunlar arasında "hervele" yapmak ve diğer kısımlarda ise normal yürümek. **Hervele**, kısa adımlarla koşarak canlı ve çalımlı yürümektir. Kadınlar hervele yapmazlar.

8. Sa‘y esnasında tekbir, tehlîl, zikir ve dua ile meşgul olmak.

9. Niyet etmek. Hanefîler'in de içinde olduğu fakihlerin çoğunluğuna göre sa‘yde niyet sünnet, Hanbelîler'e göre ise şarttır.

d) Sa‘yin Yapılışı

Tavaftan sonra, Hacerülesved istilâm edilerek Safâ tepesine çıkılır. Sa‘y yapmaya niyet edilip, tekbir, tehlil, zikir ve dua okunarak Merve'ye doğru yürünür. Yeşil ışıklı sütunlar arasında "hervele" yapılır. Bu sütunlar arasında her şavtta:

"Rabbim, günahlarımızı bağışla, bize acı, kusurlarımızı affet ve bize ikram et, bildiğin günahlarımızdan vazgeç; çünkü sen bizim bilmediklerimizi de biliyorsun. Şüphe yok ki sen en aziz ve en kerîm olan Allah'sın" duası okunur. Merve'ye varınca yine Kâbe'ye yönelinerek tekbir, tehlîl söylenip dua edilir. Böylece sa‘yin ilk şavtı yapılmış olur. Aynı şekilde Safâ'dan Merve'ye dört gidiş ve Merve'den Safâ'ya üç dönüş olmak üzere yedi şavt bitince sa‘y tamamlanmış olur.

Sa‘y kendi başına -müstakil- bir nüsük değildir. Mutlaka bir tavafa bağlı olarak yapılır. Tavaf namazından sonra ara vermeden yapılması sünnet ise de, tavaftan sonra hemen yapılmayıp bir süre sonra yapılması da câizdir.

Gerek hac, gerek umre için sadece birer sa‘y vardır. Sa‘yin nâfilesi yoktur. Bu sebeple her tavaftan sonra sa‘y yapılmaz. Umre sa‘yinin umre tavafından sonra fakat ihramdan çıkmadan yapılması vâciptir. Hac sa‘yinin ziyaret tavafından sonra yapılması efdal ise de, kudüm tavafından veya Arafat'a çıkmadan herhangi nâfile bir tavaftan sonra yapılması da câizdir. İfrad ve kırân haccı yapanlar, kudüm tavafından sonra hac sa‘yini yapmamışlarsa, Arafat'a çıkmadan önce diledikleri zaman, herhangi nâfile bir tavafı müteakip hac sa‘yini yapabilirler. Temettu‘ haccı yapanlardan, Arafat'a çıkmadan önce hac sa‘yini yapmak isteyenler ise, terviye günü (veya daha önce) hac için ihrama girdikten sonra yapacakları nâfile bir tavafı müteakip hac sa‘yini yapabilirler. Çünkü hac sa‘yi, hac için; umre sa‘yi de umre için ihrama girmeden önce yapılamaz.

B) MÜZDELİFE VAKFESİ

Müzdelife, Arafat ile Mina arasında, Harem sınırları içinde bir bölgedir. Mina'dan Muhassır vadisi ile ayrılır. Haccedenlerin arefe gününü bayram gününe bağlayan geceyi burada geçirmeleri sünnet, burada vakfe yapmak ise vâciptir.

a) Geçerli Olmasının Şartları

1. Hac için ihramlı olmak.

2. Arafat vakfesini yapmış olmak.

3. Belirli yerde yani Müzdelife sınırları içinde yapmak. Muhassır vadisi dışında Müzdelife'nin her yerinde vakfe yapılabilir. Kuzeh dağı üzerindeki Meş‘ar-i Harâm civarında yapılması sünnettir.

4. Belirli zaman içinde yapmak.

b) Müzdelife Vakfesinin Zamanı

Müzdelife vakfesinin zamanı, Hanefîler'e göre bayramın birinci günü (10 Zilhicce) tan yerinin ağarmaya başlamasından (fecr-i sâdık) güneşin doğmasına kadar olan süredir.

Mâlikîler'e göre, arefe günü akşamı güneşin batışından bayram sabahı güneşin doğuşuna kadar olan süre; Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise gecenin yarısından itibaren güneşin doğuşuna kadar geçen süredir. Gece yarısı, güneşin batışı ile güneşin doğuşu arasındaki sürenin ortasıdır.

Arafat vakfesi gibi Müzdelife vakfesinin sıhhati için de niyet ve ilim (yani Müzdelife'de bulunduğunu ve vakfe yaptığını bilmek) gerekli olmadığından, mezheplere göre yukarıda belirtilen süreler içinde, ister uykuda, ister uyanık, ister bayılmış halde olsun, çok kısa da olsa bir zaman diliminde Müzdelife sınırları içinde bulunan veya buradan geçen kimseler, bu vecîbeyi yerine getirmiş sayılırlar. Geceyi Müzdelife'de geçirip sabah namazını erkence kılmak, namazdan sonra telbiye, tekbir, tehlîl, zikir, dua ve istiğfar ile vakfeyi ortalık aydınlanıncaya kadar sürdürmek, ortalık iyice aydınlandıktan sonra güneş doğmadan Mina'ya hareket etmek ise bütün mezheplerde sünnettir.

c) Akşam ve Yatsı Namazlarının Cem‘-i Te’hir ile Kılınması

Haccedenlerin arefe günü akşamı Müzdelife'de akşam ve yatsı namazlarını ister münferit ister cemaatle olsun, yatsı vakti içinde cem‘-i te’hir ile kılmaları, Hanefîler'e göre vâcip; Şâfiîler'e göre ise sünnettir. Bu namazlar yatsı vaktinin çıkmasından endişe edilmedikçe Arafat'ta veya yolda kılınmaz; kılındığı takdirde, henüz yatsı vakti çıkmadan Müzdelife'ye ulaşılırsa, Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre yeniden kılınır. Ebû Yûsuf’a göre Müzdelife'ye ulaşmadan kılınması mekruh ise de kılındığı takdirde iadesi gerekmez. Cem‘-i takdîm ve cem‘-i te’hir ile kılınan namazlarda, iki farz arasında başka namaz kılınması mekruhtur. Bu sebeple akşamın sünneti ve yatsının ilk sünneti kılınmaz. Yatsının son sünnetiyle vitir kılınır. İki vaktin namazı bir tek ezan ve bir tek ikametle kılınır. Yatsı namazı için ayrıca ezan ve ikamet gerekmez.

C) ŞEYTAN TAŞLAMA

Dilimizde "şeytan taşlama" denilen **remy-i cimâr**, haccedenlerin bayram günleri Mina'da Küçük Cemre, Orta Cemre ve Akabe Cemresi adı verilen yerlere ufacık taşlar atması demektir. Halk dilinde küçük şeytan, orta şeytan ve büyük şeytan da denilen bu taş kümelerine taş atmak haccın vâciplerindendir. Mina, Müzdelife ile Mekke arasında, Harem sınırları içinde bir bölgedir. Hanefî mezhebinde, şeytan taşlanan günlerde Mina'da gecelemek sünnettir. Diğer üç mezhepte ise, mazereti olmayanların bu gecelerden her birinin yarıdan çoğunda Mina'da bulunmaları vâciptir. Aksi halde ceza gerekir.

a) Şeytan Taşlamanın Geçerli Olmasının Şartları

1. Taşlar cemrelere el ile fırlatılarak atılmalıdır. Ayakla veya herhangi bir aletle atılması sahih olmadığı gibi, taşı geriden fırlatmaksızın cemre üzerine el ile konulması da sahih olmaz.

2. Atılan şeyin, taş atma veya taşlama anlamını gerçekleştirecek bir madde olması gerekir. Bu bakımdan Hanefîler'in dışındaki üç mezhebe göre atılan şey mutlaka taş olmalıdır. Hanefîler'e göre ise, atılan şeyin taş, kurumuş çamur gibi üzerinde teyemmüm yapılması câiz olan bir madde olması gerekir. Ağaç, maden ve tezek gibi şeylerin atılması taşlama yerine geçmez.

3. Taşların her birini ayrı ayrı atmak gerekir. Hepsi birden atılırsa tek taş atılmış sayılır.

4. Taşlar cemre kümesinin üzerine yani taş havuzunun içine veya yakınına düşürülmelidir.

5. Taş, atıldığı yere atanın fiili sonucu ulaşmalıdır. Atılan taş, bir yere çarptıktan veya düştükten sonra bu yerin etkisi olmadan kendiliğinden atıldığı yere ulaşırsa, sahih olur. Meselâ birinin omuzuna düşüp orada kaldıktan sonra o kişinin hareketiyle düşerse, istenilen yere ulaşsa bile sahih olmaz, yeniden atılmalıdır.

6. Gücü yetenler taşları bizzat kendileri atmalıdır. Namazlarını ayakta durarak kılamayacak durumda olan kimseler başkalarını vekil tayin edebilirler.

7. Taşları belirli vakitler içinde atmak gerekir.

b) Şeytan Taşlama Zamanı

Taş atma zamanı Hanefî ve Malikîlere göre bayramın birinci günü fecr-i sâdıktan, Şafiî ve Hanbelîlere göre ise, gece yarısından bayramın dördüncü günü güneş batıncaya kadar olan süredir. Ancak bu süre içinde, aşağıda açıklanacağı üzere taş atılması câiz olmayan vakitler de vardır.

1. Bayramın Birinci Günü (10 Zilhicce). Bu günde yalnız Akabe Cemresi'ne yedi taş atılır. Hanefîler'e göre, bayramın birinci günü taş atma zamanı, tan yerinin ağarmasından (fecr-i sâdık) ertesi günün tan yeri ağarmasına kadar olan süre olmakla birlikte, belirlenen bu süre içinde, güneşin doğması ile öğle namazı vaktinin girmesi arasındaki vakitte taşlamak sünnet, sabah güneşin doğmasından önce ve akşam güneşin batmasından sonra taş atmak mekruh kabul edilmiştir.

Bu vakitlerde taş atmanın mekruh sayılması, ortalığın karanlık olmasıyla ilgilidir. Çünkü karanlıkta atılan taşın hedefi tutması zor olduğu gibi, hedefe varıp varmadığı da izlenemez. Bunun yanında hem eziyet çekme hem de başkasına eziyet etme ihtimali bulunmaktadır. Fakat günümüzde bu bölgeler aydınlatıldığı için kerâhet sebebi olan sakıncalar da ortadan kalkmış olmaktadır. Bu bakımdan özellikle yaşlıların ve kadınların taşlamayı bu

vakitlerde yapmaları, hem kendileri için rahat olacağı, hem de gündüz olacak izdihamı rahatlatacağı gerekçesiyle daha uygun görülmüştür.

Mâlikîler'e göre taşlama vakti bayramın birinci günü tan yerinin ağarmasıyla başlar ve akşam namazı vaktinin girmesine kadar devam eder. Güneş battıktan sonra (gece veya ertesi gün) atılırsa, edâ değil kaza sayılır ve ceza gerekir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise bu vakit gecenin yarısından bayramın dördüncü günü güneş batıncaya (teşrik günlerinin sonuna) kadar sürer. Bu sürenin herhangi bir anında taş atılması sahihtir. Ancak henüz güneş doğmadan atılması mekruh; güneşin doğuşundan zevale kadar geçen sürede sünnet; zevalden güneş batıncaya kadar kerâhetsiz câiz; mazeretsiz güneş battıktan sonraya geciktirmek ise mekruh sayılmıştır.

2. Bayramın İkinci ve Üçüncü Günleri (11-12 Zilhicce). Bu günlerin her birinde her üç cemreye yedişer olmak üzere toplam 21 taş atılır. Bu iki günde taş atma zamanı, zeval vaktinde başlar. Hanefîlere göre ertesi gün fecr-i sâdıka kadar, Malikîlere göre ise güneşin batmasına kadar devam eder. Belirtilen bu sürenin herhangi bir bölümünde taş atma işi yapılabilir. Bu iki günde zevalden önce taş atılması ise câiz değildir.

Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise bu günlerle ilgili taşlamanın süresi de bayramın ilk günü gibi teşrîk günlerinin sonuna kadardır.

3. Bayramın Dördüncü Günü (13 Zilhicce)**.** Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve diğer üç mezhep imamına göre bayramın dördüncü günü de taş atma vakti, ikinci ve üçüncü günlerde olduğu gibi zevalden itibaren başlar. Ebû Hanîfe'ye göre ise bayramın dördüncü günü taş atma zamanı fecr-i sâdıkta başlar. Ancak taşların henüz güneş doğmadan atılması mekruh, güneşin doğuşundan zevale kadarki sürede câiz, zevalden sonra atılması ise sünnettir.

İster edâ, ister kazâ olsun, bayramın dördüncü günü güneşin batmasıyla taş atma süresi sona erer.

c) Atılacak Taş Sayısı

Bayramın birinci günü, sadece Akabe Cemresi'ne 7 (yedi) taş atılır, diğer iki cemreye taş atılmaz. Bayramın ikinci, üçüncü ve dördüncü günleri ise, Küçük Cemre'den başlamak üzere, sıra ile her üç cemreye, günde yedişerden 21 olmak üzere üç günde 63 taş atılır. Bayramın birinci günü atılan yedi taş da eklenirse taşlamada atılan toplam taş sayısı 70 olur. Ancak bayramın dördüncü günü cemrelere taş atmak faziletli olmakla birlikte zorunlu değil-

dir. Dördüncü gün taş zorunlu olmadığı takdirde atılan taş sayısı 49 (70-21=49) olur.

Bayramın dördüncü günü taş atmayacak olanların, Hanefîler'e göre dördüncü günü fecr-i sâdıktan önce, diğer üç mezhepte ise üçüncü gün güneş batmadan önce Mina'dan ayrılmış olmaları gerekir. Mina'nın Mekke tarafındaki sınırı, Akabe Cemresi'dir. Akabe Cemresi'nden Mekke cihetine birkaç adım ilerlemek bile Mina'dan ayrılmak sayılır. Bayramın dördüncü günü taş atmayacak olanların, üçüncü gün güneş batmadan Mina'dan ayrılmaları, Hanefîler'e göre sünnettir. Güneş battıktan sonra ayrılmak mekruh ise de ceza gerekmez.

d) Şeytan Taşlamanın Sünnetleri

1. Taşları üç-beş metre mesafeden atmak.

2. Yedi taşı peş peşe atmak.

3. Bayramın ikinci, üçüncü ve dördüncü günleri sırayla Küçük, Orta ve Akabe cemrelerine taş atmak. Diğer üç mezhepte sıraya uymak sıhhat şartıdır.

4. Atılan taşların nohuttan büyük, fındıktan küçük olması.

5. Küçük ve Orta cemrelerde taş attıktan sonra dua etmek. Akabe Cemresi'ne taş attıktan sonra dua edilmez, orası hemen terkedilir.

6. Her bir taşı atarken "Bismillâhi Allahüekber" demek.

e) Şeytan Taşlamanın Mekruhları

1. Büyükçe bir taşı olduğu gibi veya kırıp birkaç parça yaparak atmak.
2. Cemre mahallinde biriken taşlardan alıp atmak.
3. Temiz olmayan meselâ pislik bulaşmış taşları atmak.
4. Bir cemreye aynı gün yediden çok taş atmak.
5. Taş atarken cemreler arasında sıraya uymamak.

f) Şeytan Taşlamanın Yapılışı

Cemre mahalline varmadan önce Müzdelife'de veya yolda yeteri kadar taş toplanıp hazırlanır. Taşların Müzdelife'den veya belirli bir yerden toplanması gerekmez, her yerden alınabilir. Sadece cemre mahallinde başkaları tarafından atılmış taşları alıp atmak mekruhtur. Taşları atmak için cemrelere yeteri kadar yaklaşılır. Atılacak taş, baş ve şahadet parmaklarının uçları ile tutulup **"Bismillâhi Allahüekber, rağmen li'ş-şeytân ve hizbih"** denile-

rek atılır. Atılan taş yerine ulaşmaz veya uzağa düşerse, onun yerine başkası atılır.

g) Şeytan Taşlamada Vekâlet

Hastalık, yaşlılık, sakatlık gibi mazeretlerle cemre mahalline gidip bizzat taş atmaları mümkün olmayanlar, uygun kişileri vekil ederek taşlarını attırırlar. Mazeretin ölçüsü ayakta namaz kılmaktan âciz olmaktır. İzdiham sebebiyle gündüz cemrelere yaklaşması mümkün olmayanlar taşlarını gece tenha zamanlarda atarlar. Gece taş atabilecek durumda olanların, başkalarını vekil etmeleri câiz olmaz. Çünkü vekâletin câiz olabilmesi için, acziyetin sabit olması gerekir. Taş atma süresi içinde herhangi bir vakit, meselâ bayramın dördüncü günü bizzat taşını atabilecek olan kişinin başkasını vekil etmesi câiz değildir. Vekil olanlar, önce kendi taşlarını, daha sonra vekili oldukları kişinin taşlarını atarlar.

h) Vaktinde Atılamayan Taşların Kazâsı

Taş atma günlerinde her günün taşının kendi vakti içinde atılması vâcip olduğu gibi, vaktinde atılamayan taşların taş atma süresi içinde kazâ edilmesi de vâciptir. Taş atma süresi, bayramın dördüncü günü güneşin batması ile son bulur. Bundan sonra eda ve kazâ olarak taşlama yapılmaz. Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'e göre, vaktinde atılamayan taşlar, taşlama süresi içinde kazâ edilse de cezası düşmez. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise taş atma süresi içinde kazâ edildiği takdirde cezası düşer.

Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise vaktinde atılamayan taşlar bayramın dördüncü günü güneş batmadan önce atıldığı takdirde, kazâ değil, eda sayılır. Gecikmeden dolayı ceza da gerekmez.

ı) Artan Taşlar

Artan taşlar ihtiyacı olanlara verilir veya uygun bir yere bırakılır; toprağa gömülmesi gerekmez. Yeterli sayıdan fazlasının cemrelere atılması mekruhtur.

D) SAÇLARI TIRAŞ ETMEK veya KISALTMAK

İlmihal dilinde saçların tıraş edilmesi "halk", kısaltılması ise "taksîr" olarak anılır. **Halk**, saçların dipten tıraş edilmesi, **taksîr** ise uçlarından kesilip kısaltılması demektir. Saçların dipten tıraş edilmesi, kısaltmaktan evlâ görülmektedir.

a) Zamanı ve Yeri

Hacda saçları tıraş etme veya kısaltmanın zamanı, bayramın ilk günü fecr-i sâdıktan, ömrün sonuna kadar devam eden süredir. Ancak Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'e göre, bayramın üçüncü günü güneş batıncaya kadarki süre içinde yapılması vâciptir. Daha sonraya geciktirilmesi durumunda ceza (dem) gerekir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ile Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise bu vecîbenin bayramın ilk üç gününde yapılması vâcip değil, sünnettir Geciktirilmesi mekruh ise de ceza gerekmez. Ancak tıraş olmadıkça ihramdan çıkılmış olmaz ve ihram yasakları devam eder. Umrede saçları tıraş etme veya kısaltmanın vakti, umre tavafının dört şavtını tamamladıktan sonra başlar. Fakat umre sa'yini ihramlı olarak yapmak vâcip olduğu için sa'yi de yaptıktan sonra tıraş olmak gerekir. Hac için ihrama girenler, bayramın ilk günü fecr-i sâdıktan önce, umre için ihrama girenler ise, umre tavafının en az dört şavtını tamamlamadan tıraş olmakla ihramdan çıkmış olmazlar, ihram yasağı işlemiş olurlar.

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre, ister hac, ister umre için olsun, saçları tıraş etmenin veya kısaltmanın yeri Harem bölgesidir. Harem bölgesi dışında yapılması sahih ise de vâcip terkedildiği için ceza gerekir. Ebû Yûsuf ve İmam Züfer'e göre, bu vecîbenin Harem bölgesinde yapılması vâcip değil, sünnettir.

b) Tıraş Edilecek veya Kısaltılacak Saçın Miktarı

Hanefîler'e göre saçların tıraş edilmesi veya kısaltılmasında vâcip olan miktar, başın en az dörtte birindeki saçlardır. Başın sadece dörtte birinde veya daha az kısmında saç varsa, hepsinin tıraş edilmesi veya kısaltılması gerekir. Ne kadar kısmında olursa olsun, saçların tamamının tıraş edilmesi veya kısaltılması ise sünnettir. Şâfiîler'de, vâcibin ifası için üç tel saçın tıraş edilmesi veya kısaltılması yeterlidir. Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise saçların tamamının tıraş edilmesi veya kısaltılması vâciptir. Mezheplerin her birinde başın tıraş edilecek miktarı ile abdestte meshi gereken miktarı aynıdır.

Erkeklerin saçlarını dipten tıraş etmeleri, kısaltmaktan efdaldir. Kadınlar ise saçlarının en az dörtte birinin uçlarından bir miktar keserler. Onların saçlarını dipten tıraş etmeleri mekruhtur. Saçların kısaltılması halinde kesilen miktar, parmak ucu (parmağın uç boğumu) uzunluğundan daha az olmamalıdır.

c) Tıraş ile Diğer Menâsik Arasında Tertip

Hz. Peygamber Vedâ haccında bayramın ilk günü Mina'da önce Akabe Cemresi’ne yedi taş attı, sonra kurbanlarını kesti, daha sonra tıraş oldu ve aynı gün Mekke'ye gidip ziyaret tavafını yaptı ve tekrar Mina'ya döndü. Bu dört menâsik yerine getirilirken, Hz. Peygamber'in yaptığı sıralamaya uymanın vâcip veya sünnet oluşu konusunda müctehidler arasında görüş ayrılığı vardır. Ebû Hanîfe'ye göre, bunların ilk üçünde Hz. Peygamber'in yaptığı sıralamaya uymak vâciptir. Aksi halde ceza (dem) gerekir. Ancak, ifrad haccında şükür kurbanı vâcip olmadığından, nâfile olarak kesenlerin kurban konusunda tertibe uymaları vâcip değil, sünnettir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ile diğer üç mezhebe göre ise sıralamaya riayet sünnettir. Uyulmaması mekruh ise de ceza gerekmez. Ancak Mâlikî mezhebinde Akabe Cemresi’ne taş atmanın tıraş ve tavaftan önce olması gerekir. Ziyaret tavafında ise Ebû Hanîfe dahil, bütün müctehidlere göre tertip vâcip değil, sünnettir. Tertibe uyulduğu takdirde ifrad haccı yapanlar Akabe Cemresi’ne taşlarını attıktan sonra, temettu‘ veya kırân haccı yapanlar ise taş atıp kurbanlarını kestikten sonra tıraş olup ihramdan çıkarlar. Tıraş olabilecek duruma gelen kimseler saçlarını kendileri tıraş edebilecekleri gibi henüz kendileri tıraş olmadan başka ihramlıları da tıraş edebilirler. Fakat tıraş olmadıkça veya saçlarını kısaltmadıkça diğer ihram yasaklarını yapamazlar.

d) Tıraş Olma ve Saçları Kısaltmanın Hükmü

Saçların tıraş edilmesi veya kısaltılması ile ihramdan çıkılmış olur. İhramdan çıkma, elbise giyme, koku sürünme, saç, sakal, bıyık ve tırnak kesme gibi ihram yasaklarının kalkması demektir. Buna "tehallül" denir. Hacda cinsel ilişki dışındaki yasakların kalkması ve cinsel ilişki yasağının kalkması olmak üzere iki ayrı tehallül vardır. Bunlardan birincisine "küçük tehallül" veya "ilk tehallül"; ikincisine ise "büyük tehallül" veya "ikinci tehallül" denir.

1. İlk Tehallül. Hanefî mezhebinde, cinsel ilişki dışındaki ihram yasaklarının kalkmasını sağlayan ilk tehallül ancak saçların tıraş edilmesi veya kısaltılması ile olur. İlk tehallülün gerçekleşmesi için tertibe uymak gerekmediği gibi daha önce taş atma ve kurban kesme nüsüklerini yapmış olmak da gerekmez. Bayramın ilk günü fecr-i sâdıktan sonra tıraş olmakla ilk tehallül gerçekleşir ve cinsel ilişki dışındaki bütün ihram yasakları kalkar. Fakat Akabe Cemresi’ne taş atmak, kurban kesmek, hatta ziyaret tavafını yapmakla -tıraş olmadıkça- ne ilk ne de ikinci tehallül gerçekleşir. Şâfiîler'e göre ilk tehallül taş atma, tıraş olma veya ziyaret tavafından herhangi ikisini

yapmakla; Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise Akabe Cemresi'ne ilk günkü taşları atmakla gerçekleşir.

2. İkinci Tehallül. İkinci tehallül cinsel ilişki dahil bütün ihram yasaklarının kalkması demektir. İlk tehallülden sonra ziyaret tavafının da yapılmasıyle olur. Şayet henüz tıraş olmadan ziyaret tavafı yapılmışsa, tıraş olmakla ilk ve ikinci tehallül her ikisi birden gerçekleşir. Hanefîler dışındaki diğer üç mezhepte, ikinci tehallül için ziyaret tavafından başka sa‘yin de yapılmış olması gerekir. Çünkü onlara göre sa‘y vâcip bir nüsük değil, haccın rükünlerindendir.

E) VEDÂ TAVAFI

Vedâ tavafı Mekkeli olmayan ve Mekkeli hükmünde sayılmayan, uzak bölgelerden gelmiş hacıların Mekke'den ayrılmadan yapmaları gereken en son tavaftır. Buna **sader tavafı** da denir. Sader ayrılma demektir.

a) Vâcip Olmasının Şartları

1. Haccetmiş olmak.
2. Hacceden kişinin Âfâkī olması.
3. Kadınlar, Mekke'den ayrıldıkları esnada aybaşı veya loğusalık halinde olmamak.

Sadece umre yapanlar ile, Mekke'de, Harem bölgesinde ve mîkāt sınırları içinde ikamet eden hacıların, Mekke'den ayrılırken vedâ tavafı yapmaları gerekmediği gibi, henüz vedâ tavafını yapmadan aybaşı veya loğusa olan ve temizlenmeden Mekke'den ayrılan kadınlardan da vedâ tavafı düşer. Fakat Mekke'den ayrılmadan temizlendikleri takdirde, yola çıkmak için hazırlanmış bile olsalar, vedâ tavafını yapmaları gerekir.

b) Vakti ve Sıhhat Şartı

Vedâ tavafı ziyaret tavafından sonra yapılır. Mekke'den ayrılıp mîkāt dışına çıkılmadıkça vakti sona ermiş olmaz. Vedâ tavafını yapmadan Mekke'den ayrılan kişi henüz mîkāt sınırları dışına çıkmamışsa, ihramsız olarak Mekke'ye dönüp vedâ tavafını yapması vâciptir. Mîkāt dışına çıkılmışsa dönmek vâcip değildir ve artık ceza gerekir. Fakat dönülüp eda edilirse yani yeni bir umre yapmak üzere ihrama girip umreden sonra vedâ tavafı yapılırsa ceza düşer. Ziyaret tavafından önce vedâ tavafı yapılmaz. Şayet yapılırsa, bu tavaf ziyaret tavafı sayılır. Çünkü Arafat vakfesinden sonra yapılan

ilk tavaf hangi niyetle yapılırsa yapılsın ziyaret tavafı olur. Ziyaret tavafından sonra yapılan her tavaf da vedâ tavafı sayılır. Hanefî mezhebinde vedâ tavafının Mekke'den ayrılırken yapılması daha faziletli ise de önceden yapmak da câizdir. Bu takdirde Mekke'den ayrılırken tekrar yapmak gerekmez. Vedâ tavafını yaptıktan sonra Harem-i şerif'e gidip namaz kılmakta veya tavaf yapmakta bir sakınca yoktur. Bu durumda en son yapılan tavaf, vedâ tavafı olur.

Şâfiî ve Hanbelîler'e göre, vedâ tavafı Mekke'den ayrılırken yapılır. Aksi halde iadesi gerekir. Mâlikîler'e göre ise vedâ tavafı vâcip değil sünnettir.

VI. HACCIN SÜNNETLERİ ve ÂDÂBI

Hacda farz ve vâcipler dışında kalan diğer menâsik haccın sünnetleridir. Sünnetlerin yerine getirilmesi haccın sevabını arttırır. Mazeretsiz terki mekruhtur. Fakat sünnetlerin terkinde herhangi bir maddî ceza gerekmez. Haccın vâcipleri gibi sünnetleri de "aslî" ve "fer‘î" olmak üzere iki kısımdır. Fer‘î sünnetler ilgili menâsikle birlikte açıklandığı için burada sadece haccın aslî sünnetlerine yer verilecektir.

A) HACCIN SÜNNETLERİ

a) Kudüm Tavafı

Kudüm, "geliş ve varış" anlamındadır. Buna göre kudüm tavafı, Mekke'ye geliş tavafı demektir. İfrad veya kırân haccı yapan Âfâkīler için sünnet olup Arafat vakfesine kadarki süre içinde eda edilir. Mekke'ye varınca geciktirilmeden yapılması müstehaptır. Haccın sa‘yi bu tavaftan sonra yapılacaksa tavafta "ıztıbâ‘" ve "remel" yapılır. Aksi halde yapılmaz. Âfâkī olmayanların, yani haccetseler bile Harem ve Hîl bölgeleri halkının, temettu‘ haccı veya sadece umre yapanların, ifrad haccı yaptıkları halde Mekke'ye uğramadan doğrudan Arafat'a çıkanların ve özel halleri sebebiyle Arafat vakfesinden önce kudüm tavafı yapamamış olan kadınların kudüm tavafı yapmaları gerekmez.

b) Hac Hutbeleri

Hacla ilgili olarak üç hutbe vardır. Birinci hutbe Zilhiccenin 7. günü Mekke'de, Harem-i şerif'te öğle namazından önce okunur. İkinci hutbe, arefe günü Arafat'ta Nemîre Mescidi'nde zevalden sonra cem‘-i takdîm ile kılınan öğle ve

ikindi namazlarından önce, cuma hutbesinde olduğu gibi, arada oturularak iki hutbe halinde okunur. Üçüncü hutbe ise, bayramın 2. günü öğle namazından önce Mina'da Mescid-i Hayf'ta irad edilir.

c) Arefe Gecesini Mina'da Geçirmek

Zilhiccenin 8. terviye günü güneş doğduktan sonra Mekke'den Mina'ya gitmek ve o günkü öğle namazından ertesi günkü sabah namazı dahil, beş vakit namazı Mina'da kılıp geceyi de Mina'da geçirmek ve arefe günü sabahı güneş doğduktan sonra buradan Arafat'a hareket etmek sünnettir. Günümüzde kalabalık sebebiyle genellikle doğrudan Arafat'a çıkılmakta ve bu sünnet -düzeni ve emniyeti koruma zaruretinden dolayı- terkedilmektedir.

d) Bayram Gecesini Müzdelife'de Geçirmek

Arefe günü güneş battıktan sonra Arafat'tan Müzdelife'ye intikal edip geceyi burada geçirmek ve sabah namazını kıldıktan ve ortalık aydınlandıktan sonra buradan Mina'ya hareket etmek sünnettir.

e) Bayram Günlerinde Mina'da Kalmak

"Eyyâm-ı nahr" ve "eyyâm-ı Mina" denilen Zilhiccenin 10, 11 ve 12. günlerinde Mina'da kalmak ve orada gecelemek, Hanefîler'e göre sünnet, diğer üç mezhepte ise vâciptir.

f) Muhassab'da Bir Süre Dinlenmek

Hac sonunda Mina'dan dönüşte, Mekke girişinde, Cennetü'l-muallâ civarında, Muhassab denilen vadide bir süre dinlenmek (tahsîb), Hanefîler'e göre sünnet-i kifâye, diğer mezheplerde ise müstehaptır. Bu yere "Ebtah", "Batha" veya "Hasba" da denilmektedir. Bu vadi günümüzde Mekke'nin içinde kaldığından artık bu sünnet yapılamamaktadır.

B) HACCIN ÂDÂBI

1. Hac farîzası helâl kazanç ile eda edilmelidir. Hac sadece malî bir ibadet olmadığından, meşrû olmayan kazanç sarfedilerek yapılan hac şeklen sahih olursa da bu haccın sevap ve fazileti olmaz.

2. Üzerlerinde kul hakkı bulunanlar yola çıkmadan önce hak sahiplerinin haklarını ödeyerek onlarla helâlleşmelidir.

3. Bir daha işlememek azim ve kararı ile günahlara tövbe edilmelidir.

4. Kazâya kalmış ibadetleri mümkün olduğunca kazâ edilmeye çalışılmalıdır.

5. Hac yolculuğu konusunda bilgi ve tecrübesi bulunan kişilerle istişarede bulunulmalıdır.

6. Haline uygun, anlaşabileceği yol arkadaşları edinmelidir.

7. Yola çıkmadan akraba ve dostlarla vedalaşmalıdır.

8. Gösterişten ve böbürlenmekten sakınmalı, mütevazi ve ihlâslı olmalıdır.

9. Yola çıkarken ve eve dönüşte ikişer rek'at namaz kılmalıdır.

10. Gerek yolculukta gerek hac esnasında başkalarıyla tartışmaktan ve kırıcı davranışlardan sakınmalıdır.

11. Boş ve faydasız şeylerle meşgul olmayıp vakitler ibadet ve faydalı işlerle değerlendirilmelidir.

VII. UMRE

A) Tanım

Umre, ihrama girerek tavaf ve sa'y yaptıktan sonra tıraş olup ihramdan çıkmaktan ibarettir. Hanefî ve Mâlikîler'e göre müslümanın ömründe bir defa umre yapması müekked sünnettir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise farzdır.

B) Umrenin Farz ve Vâcipleri

Hanefîler'e göre, umrenin farzları ihram ve tavaf olmak üzere ikidir. Bunlardan ihram şart, tavaf ise rükündür. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre bu dört nüsük yani ihram, tavaf, sa'y ve tıraş birer rükündür. Mâlikî mezhebinde ise, ilk üçü rükün, tıraş ise vâciptir. Bu nüsüklerle ilgili hükümler ve umre için ihrama girme yerleri daha önce açıklanmıştır.

C) Umrenin Zamanı

Umre için belirli bir zaman yoktur, her zaman yapılabilir. Ramazanda yapılması mendup ve daha faziletlidir. Ancak Hanefî mezhebinde "teşrîk günleri" denilen yılda beş gün yani arefe günü sabahından bayramın 4. günü güneş batıncaya kadarki süre içinde umre yapmak, tahrîmen mekruhtur. Diğer üç mezhepte, haccetmeyen kişilerin teşrîk günleri dahil her zaman umre yapmaları, kerâhetsiz câiz görülmüştür. Haccedenler ise, Mâli-

kîler'e göre bayramın 4. günü güneş batıncaya kadar, Şâfiîler'e göre ise vedâ tavafı dışında haccın bütün menâsiki tamamlanmadıkça umre yapamazlar.

D) Umrenin Yapılışı

Bulunulan yere göre mîkāt sınırında veya Harem bölgesi dışında usulüne göre ihrama girilir. Harem-i şerif'e gelince: **"Allahım, senin rızânı kazanmak için umre tavafını yapmak istiyorum. Onu bana kolay eyle ve kabul buyur!"** diye niyet edilerek umre tavafı yapılır. Tavaf namazı kıldıktan sonra, **"Allahım, senin rızânı kazanmak için umrenin sa'yini yapmak istiyorum. Bana kolaylık ver ve onu benden kabul eyle!"** diye niyet edilip Safâ ile Merve arasında umrenin sa'yi yapılır. Sa'y tamamlandıktan sonra, uygun bir yerde saçlar dipten tıraş edilir veya kısaltılır. Böylece umre tamamlanmış ve ihramdan da çıkılmış olur.

VIII. HACCIN ÇEŞİTLERİ

A) HÜKÜM BAKIMINDAN HAC ÇEŞİTLERİ

Şer'î hüküm açısından hac farz, vâcip ve nâfile olmak üzere üç çeşittir. Belirli şartları taşıyan yükümlünün ömründe bir defa haccetmesi farzdır. Yükümlü olmadığı halde, haccetmeyi adayan kişinin bu adağını yerine getirmesi vâciptir. Diğer nâfile ibadetlerde olduğu gibi, başlandıktan sonra bozulan nâfile haccın kazâsı da vâcip olur. Farz ve vâcip dışında yapılan hac ise nâfiledir. Hacla yükümlü olmayan çocukların yaptıkları hac ile bir kimsenin birinciden sonra adama (nezir) dışında yapacağı her hac nâfiledir.

B) YAPILIŞ ŞEKLİ BAKIMINDAN HAC ÇEŞİTLERİ

Yapılış biçimi (edâ) açısından ise hac, ifrad haccı, temettu' haccı ve kırân haccı olmak üzere üç çeşittir.

Hac ve umre, her biri tek başına yapılabildiği gibi, aynı yılın hac ayları içinde, ikisi birbirine bağlı olarak da yapılabilir. Hac ayları içinde, hacdan önce umre yapıp yapmamaya, yapıldığı takdirde umre ve haccın ayrı veya aynı ihramla yapılma durumuna göre hac, ifrad haccı, temettu' haccı ve kırân haccı olmak üzere üç şekilde eda edilir.

a) İfrad Haccı

İfrad haccı umresiz yapılan hacdır. Sadece hac ibadeti yapıldığı için "umresiz hac" anlamında olmak üzere bu ad verilmiştir. Hac ayları içinde, hacdan önce umre yapmayıp, sadece hac niyetiyle ihrama girerek hac menâsikini eda edenler, ifrad haccı yapmış olurlar. İster mîkāt sınırı dışında ister içinde ikamet etsin, herkes ifrad haccı yapabilir.

b) Temettu‘ Haccı

Temettu‘ “yararlanmak, istifade etmek” anlamına gelir. Aynı yılın hac aylarında umre ayrı ihramla, hac ayrı ihramla yapıldığı zaman iki ihram arasında, ihramsız, yani ihram yasaklarının bulunmadığı yasaksız bir zaman dilimi, umre ile hac arasında hac yasaklarının söz konusu olmadığı serbest bir vakit bulunduğu için bu ad verilmiştir.

Temettu‘ haccı aynı yılın hac ayları içinde, umre ve haccı ayrı ayrı niyet ve ihramla yapmaktır. Hac ayları içinde umre yapıp ihramdan çıktıktan sonra, aynı yıl hac için yeniden ihrama girip hac menâsikini de eda eden uzak bölgelerden gelmiş hacılar temettu‘ haccı yapmış olurlar.

c) Kırân Haccı

Kırân haccı, her ikisine birlikte niyet edilerek aynı yılın hac ayları içinde umre ve haccı bir ihramda birleştirmektir. Hac ve umre tek ihramla yapıldığı için "birleştirmeli hac" anlamında bu adı almıştır. Umre ve hacca, ikisine birden niyet edip umreyi yaptıktan sonra ihramdan çıkmadan, aynı ihramla hac menâsikini de tamamlayan Âfâkīler "kırân haccı" yapmış olurlar.

d) Temettu‘ ve Kırân Haccının Şartları

1. Hacceden kişi Âfâkī olmalıdır. Harem ve Hil bölgelerinde, mîkāt sınırları içinde ikamet edenlerin temettu‘ ve kırân haccı yapmaları câiz değildir. Hac aylarından önce Mekke'ye gidip hac günlerine kadar orada kalan Âfâkīler de bu konuda aynı hükme tâbidir. Bunlardan haccedecek olanların, o yıl hac ayları girdikten sonra umre yapmamaları gerekir. Yaptıkları takdirde, isâet etmiş olurlar; şükür kurbanı değil, ceza kurbanı keserler.

2. Umre ve hac, her ikisi aynı yılın hac aylarında yapılmalıdır. Şayet umre hac aylarından önce yapılmışsa veya umre tavafının en az dört şavtı, hac ayları henüz girmeden tamamlanmışsa yapılan hac temettu‘ veya kırân değil, ifrad haccı olur.

3. Hac aylarında yapılan umreden sonra "sahih ilmâm" olmamalıdır. **Sahih ilmâm**, Hanefîler'e göre, umre ile hac arasında herhangi bir sebeple memlekete dönmekle, Şâfiîler'e göre ise, mîkāt sınırları dışına çıkmakla gerçekleşir. Umre ile hac arasında, Hanefîler'e göre memleketine giden; Şâfiîler'e göre ise mîkāt sınırları dışına çıkan kimse, dönüşte tekrar umre yapmazsa, yaptığı hac temettu‘ değil, ifrad olur. Kırân haccında umreden sonra ihramdan çıkılmadığı için umre ile hac arasında ister mîkāt dışına çıkılsın, ister memlekete veya başka bir yere gidilsin, kırân haccı ifrada dönüşmez.

Bu üç nevi hacdan hangisi yapılırsa yapılsın, hac farîzası eda edilmiş olur.

Bunların fazilet bakımından sıralanışı Hanefîler'e göre kırân, temettu‘, ifrad; Mâlikîler'e göre ifrad, kırân, temettu‘; Şâfiîler'e göre aynı yıl arkasından umre yapmak şartıyla ifrad, temettu‘, kırân; Hanbelîler'e göre ise temettu‘, ifrad, kırân şeklindedir. Bu görüş ayrılığının sebebi, Hz. Peygamber'in yaptığı haccın eda biçimine ilişkin rivayetlerin farklı olmasıdır.

Bu eda biçimlerinden hangisine göre yapılırsa yapılsın hac farîzası yerine gelmiş olur. Bütün ibadetler gibi hac ibadetinde de fazilet, o biçim veya bu biçimde yapılmasında değil, edasında gösterilen gayret, samimiyet, huzur, huşû ve ihlâs nisbetindedir.

IX. HAC ve UMRENİN YAPILIŞI

a) Hac ve umre menâsiki ihrama girmekle başlar. İhrama girmeden önce tırnaklar kesilir, koltuk altı ve kasık kılları temizlenir, gerekiyorsa saç, sakal tıraşı olup bıyıklar düzeltilir. Mümkünse gusledilir veya abdest alınır. Gusül, abdestten efdaldir. Su yoksa veya kullanılamıyorsa, teyemmüm yapılmaz; çünkü bu abdest ve gusül, beden temizliği içindir. Bu sebeple abdestli olanlara ve özel hallerinde bulunan kadınlara da sünnettir. Bu hazırlıktan sonra erkekler, üzerlerindeki bütün giysilerden soyunup izâr ve ridâ denilen iki parça ihram örtüsüne, usulüne göre sarınırlar. Başları açık, ayakları çıplaktır. Ancak ayaklarına topukları ve mümkün olduğunca üzerleri açık ayakkabı veya terlik giyebilirler. Kadınlar normal elbise ve kıyafetlerini değiştirmezler. Onların her türlü giyim eşyası, kapalı ayakkabı, çorap ve eldiven giymelerinde bir sakınca yoktur. Yalnızca yüzlerini örtmemeleri gerekir. Kerâhet vakti değilse, iki rek‘at ihram namazı kıldıktan sonra niyet ve telbiye yapılarak ihrama girilir.

İfrad haccı yapacak olanlar,

"Allahım, senin rızânı kazanmak için haccetmek istiyorum. Onu bana kolaylaştır ve kabul buyur!" diyerek sadece hacca niyet eder ve telbiye yaparlar.

Temettu‘ haccı yapacak olanlar,

"Allahım, senin rızânı kazanmak için umre yapacağım, onu bana kolaylaştır ve benden kabul eyle!" diyerek sadece umreye niyet eder ve telbiye yaparlar.

Kırân haccı yapmak isteyenler ise,

"Allahım, senin rızânı kazanmak için umre ve hac yapmak istiyorum. Bunların edâsında bana kolaylık ver ve her ikisini de kabul buyur!" diyerek hem umre, hem de hacca niyet edip telbiye söylerler.

Niyet ve telbiyenin yapılmasıyle ihrama girilmiş ve ihram yasakları başlamış olur. Telbiye, tekbir, tehlîl ve salavât-ı şerife söyleyerek yolculuğa devam edilir. Telbiye, ihram süresince her fırsatta söylenir. Özellikle zaman, mekân ve durumda yenilik ve değişiklik olduğunda, yokuşta, inişte, kafilelere rastlayışta, farz namazlardan sonra, seher vakitlerinde söylenmelidir. Telbiyeyi her söyleyişte üç defa tekrarlamak, sonra tekbir, tehlîl ve salavât-ı şerife okumak müstehaptır. Telbiye hacda bayramın ilk günü Akabe Cemresi’ne taş atmaya başlamakla, umrede ise, umre tavafına başlamakla biter; daha sonra yapılmaz. Mekke'de kalınacak yere yerleşip mümkünse boy abdesti, değilse abdest alındıktan sonra telbiye söylenerek Harem-i şerif’e gidilir. Beytullah görülünce üç defa tekbir ve tehlîl getirilip dua edilir. Farz namaz kılınmıyorsa hemen tavafa başlanır.

b) İfrad haccında ilk yapılacak tavaf "kudüm tavafı", temettu‘ ve kırân haccında ise "umre tavafı"dır.

Temettu‘ ve kırân haccında umre tavafından sonra umrenin sa‘yi yapılacağı için tavafta "ıztıbâ‘" ve "remel" yapılır. İfrad haccında ise, şayet hac sa‘yi kudüm tavafını takiben yapılacaksa, tavafta ıztıbâ‘ ve remel yapılır, aksi halde yapılmaz. Müsait yer varsa, makām-ı İbrâhim'in arkasında, orada yer yoksa, uygun başka bir yerde tavaf namazı kılınıp dua edildikten ve zemzem içildikten sonra temettu‘ ve kırân haccı yapanlar umre sa‘yini; ifrad haccı yapanlar ise, isterlerse hac sa‘yini yaparlar.

İfrad haccı yapanlar, hac sa‘yini ister yapsınlar ister yapmasınlar tıraş olmazlar ve ihramdan çıkmazlar, ihramlı olarak kalırlar.

Temettu‘ haccı yapanlar mîkātta sadece umreye niyet ettikleri için umrenin sa‘yi tamamlanınca, tıraş olup ihramdan çıkarlar. Tekrar hac için ihrama girinceye kadar Mekke'de ihramsız kalırlar. 8 Zilhicce (terviye) günü veya isterlerse daha önce hac için tekrar ihrama girerler. Hac için ihrama girdikten sonra yapacakları nâfile bir tavafı takiben isterlerse hac sa‘yini Arafat'a çıkmadan önce yapabilirler. Bu takdirde, ziyaret tavafından sonra sa‘y yapmazlar.

Kırân haccı yapanlar, ihrama girerken hacca da niyet ettikleri için umre sa‘yindan sonra tıraş olmazlar ve ihramdan çıkmazlar. Bunlar umre sa‘yi bitince, gerekiyorsa biraz dinlendikten sonra ayrıca kudüm tavafı yapıp tavaf namazını kılarlar. Hac sa‘yini isterlerse bu kudüm tavafının arkasından, isterlerse ziyaret tavafından sonra yaparlar. Peşinden sa‘y yapılacak tavafta ıztıbâ‘ ve ilk üç şavtta remel yapılır.

c) İster ifrad, ister temettu‘, ister kıran yapsınlar, bütün haccedenler terviye (8 Zilhicce) günü Mekke'den ayrılıp Mina'ya veya Arafat'a geçerler.

d) Hac Menâsikinin Eda Edildiği Günler

Hac menâsiki yoğun olarak 8-13 Zilhicce arasındaki altı gün içinde eda edilir. Bu günlerden her birinde yapılan menâsik özetle şöyledir:

1. Terviye günü (8 Zilhicce). İster ifrad, ister temettu‘, ister kırân haccı yapsınlar, bütün haccedenler terviye günü sabah namazından itibaren Mina'ya veya Arafat'a intikale başlarlar. Terviye günü öğle namazından arefe günü sabah namazına kadarki beş vakit namazı Mina'da kılmak ve geceyi orada geçirip güneş doğduktan sonra Arafat'a hareket etmek sünnettir.

2. Arefe günü (9 Zilhicce). Arafat'ta zeval vaktine kadar çadırlarda dinlenilir ve ibadetle meşgul olunur. Zeval vaktinden sonra, mümkünse gusledilir. Öğle ve ikindi namazları cem‘-i takdîm ile kılındıktan sonra vakfe yapılır. Bütün gün telbiye, tekbir, tehlîl, zikir, tesbih, salavât-ı şerife, dua, namaz-niyaz, tövbe-istiğfar, Kur'ân-ı Kerîm tilâveti gibi ibadetlerle değerlendirilir. Resûlullah *"Bugün gözüne, kulağına ve diline sahip olanın geçmiş günahları bağışlanır"* (*Müsned*, I, 329, 356) buyurmuştur. Güneş battıktan sonra akşam namazı kılınmadan Arafat'tan Müzdelife'ye intikal başlar. Akşam ve yatsı namazları, yatsı vakti girdikten sonra, Müzdelife'de cem‘-i tehîr ile kılınır. Bayram gecesi burada ibadet ve istirahatle geçirilir. Şeytan taşlamada kullanılmak için yeteri kadar taş toplanır.

3. Bayramın ilk günü (yevm-i nahr; 10 Zilhicce).

a) Vakti girince sabah namazı Müzdelife'de erkence kılınır. Namazdan sonra ortalık aydınlanıncaya kadar vakfe yapılır. Dua, niyaz ve istiğfar edilir. Ortalık iyice aydınlanınca, güneş doğmadan Mina'ya hareket edilir.

b) Mina'da eşyalar çadırlara yerleştirildikten sonra Akabe Cemresi'ne gidilir. Her birinde "Bismillâhi Allahüekber, rağmen li'ş-şeytâni ve hizbih" denilerek yedi taş atılır. İlk taşın atılması ile telbiye biter. Bundan sonra artık telbiye yapılmaz.

c) Daha sonra Harem bölgesi sınırları içinde kurban kesilir veya vekâlet yolu ile kestirilir. Temettu' ve kırân haccı yapanların şükür kurbanı kesmeleri vâciptir. İfrad haccı yapanların kurban kesmeleri gerekmez; isterlerse nâfile olarak keserler.

d) İfrad haccı yapanlar Akabe Cemresi'ne taş attıktan sonra; temettu' ve kırân haccı yapanlar ise kurbanlarını da kestikten veya kestirdikten sonra, saç tıraşı olup ihramdan çıkarlar. Böylece cinsel ilişki dışındaki diğer bütün ihram yasakları kalkar. Cinsel ilişkiyle ilgili yasak ise ancak ziyaret tavafı yapılınca kalkar. Haccedenler bizzat kendi saçlarını kesebilecekleri gibi birbirlerini de tıraş edebilirler. Tıraş olabilecek duruma gelmiş olan bir ihramlının henüz kendisi tıraş olmadan başka bir ihramlıyı tıraş etmesinde bir sakınca yoktur.

e) Aynı gün imkân olursa, Mekke'ye inilerek ziyaret tavafı yapılır. Daha önce hac sa'yini yapmamış olanlar ziyaret tavafından sonra hac sa'yini de yaparlar. Ziyaret tavafının bayramın ilk günü yapılması efdaldir. O gün yapılamazsa daha sonra yapılır. Bu tavafın en geç bayramın 3. günü güneş batmadan önce yapılması Ebû Hanîfe'ye göre vâcip, diğer müctehidlere göre ise sünnettir.

f) Ziyaret tavafı bayramın ilk günlerinde yapılmışsa, tavaftan sonra tekrar Mina'ya dönüp şeytan taşlama günlerinde Mina'da gecelemek, Hanefîler'e göre sünnet, diğer üç mezhepte ise vâciptir.

4. Bayramın 2, 3 ve 4. günleri (11, 12 ve 13 Zilhicce).

a) Bayramın 2 ve 3. günleri zeval vaktinden sonra sırayla Küçük, Orta ve Akabe cemrelerine yedişer taş atılır. Küçük ve Orta cemrelere taş attıktan sonra uygun bir yere çekilerek dua edilir. Akabe Cemresi taşlandıktan sonra ise dua için artık durulmayıp orası hemen terkedilir. Bu iki gün zevalden önce "şeytan taşlama" yapılmaz.

b) Bayramın 4. günü cemrelere taş atmayacak olanların, o gün fecr-i sâdıktan yani tan yeri ağarmaya başlamadan önce Mina'dan ayrılmış olmaları gerekir. Bunların 3. gün henüz güneş batmadan Mina sınırları dışına çıkmaları sünnet; güneş battıktan sonra ayrılmaları mekruhtur. 4. gün tan yeri ağarmaya başlamadan Mina'dan ayrılmamış olanların o gün de her üç cemreye yedişer taş atmaları gerekir. Ancak Ebû Hanîfe'ye göre, 4. gün taşların fecr-i sâdıktan itibaren zevalden önce atılması da câizdir. 4. gün taşlar atıldıktan sonra Mina'dan Mekke'ye inilir.

c) Âfâkīler, Mekke'den ayrılmadan önce vedâ tavafı yaparlar. Böylece hac tamamlanmış olur.

e) Hacda Kadınlar

Hac ve umre menâsikinde kadınların erkeklerden ayrıldıkları hususlar, aşağıdakilerden ibaret olup diğer hususlarda aralarında fark yoktur.

1. İhramlı iken elbise, çorap, eldiven, kapalı ayakkabı, mest, çizme ve her türlü giyim eşyası giyebilirler. Başlarını örterler, sadece yüzlerini örtmezler.

2. Telbiye, tekbir ve dua yaparken, seslerini fazla yükseltmezler.

3. Tavafta ıztıbâ‘ ve remel, sa‘yde ise hervele yapmazlar.

4. İhramdan çıkmak için saçlarını tıraş etmezler, uçlarından biraz keserler.

5. Erkekler arasında sıkışmamak için Hacerülesved'i uzaktan istilâm ederler.

6. Hacdan sonra aybaşı veya loğusa iken Mekke'den ayrılırlarsa vedâ tavafı sâkıt olur.

7. Özel hallerini görmekte olan kadınlar, tavaftan başka, haccın bütün menâsikini bu halleriyle yapabilirler. Hayız ve nifas denilen özel durumları sebebiyle farz olan ziyaret tavafını eyyâm-ı nahrdan yani bayramın ilk üç gününden sonra yapmak veya vedâ tavafını terketmekle kendilerine ceza gerekmez.

Bu haliyle ziyaret tavafı yapmaları da Hanefîler'e göre geçerlidir. Bu durumda ceza kurbanı kesmesi gerekir. Hayız veya nifas halindeki bir kadın kudüm veya umre tavafını yapmadan Arafat'a çıkmak ve vakfe yapmak zorunda kalırsa;

a) İfrad haccı yapmak üzere sadece hac için ihrama girmişse, temizlendikten sonra ziyaret ve vedâ tavaflarını yapar. Sünnet olan kudüm tavafının terkinden dolayı bir şey gerekmez; haccı tamam olur.

b) Temettu‘ haccı yapmak üzere sadece umre için ihrama girmişse, Hanefîler'e göre Arafat'a çıkarken hac için niyet ve telbiye yaparak umre ihramını iptal eder. Hacdan önce umre yapmadığı için ifrad haccı yapmış olur; şükür kurbanı kesmesi gerekmez. Hacdan sonra iptal ettiği umreyi kazâ eder ve iptal ettiği için ceza kurbanı keser.

Diğer mezheplere göre hac için niyet ve telbiye yapmakla umre ihramı bozulmaz, hac ihramı ile birleşmiş sayıldığından kırân haccı yapmış olur ve kırân hedyi kesmesi gerekir. Fakat hacdan sonra önceden yapılamayan umrenin kazâsı için ayrıca tavaf ve sa‘y gerekmez. Hac için yapılan tavaf ve sa‘y umre için de yeterli olur.

c) Kırân haccı için ihrama girmişse, Hanefîler'e göre, umre tavafından önce Arafat’ta vakfe yapmakla umresi bozulmuş sayıldığından ifrad haccı yapmış olur. Şükür kurbanı kesmesi gerekmez. Fakat hacdan sonra bozulan umreyi kazâ eder ve bozduğu için bir ceza kurbanı keser. Diğer mezheplere göre, umre tavafını yapmadan Arafat'ta vakfe yapmakla umre bozulmuş olmaz. Yapılan hac yine kırân haccı olur ve şükür kurbanı kesmek gerekir. Hacdan sonra, önceden yapılamayan umrenin kazâsı için ayrıca tavaf ve sa‘y gerekmez. Hac için yapılan tavaf ve sa‘y umre için de yeterli olur.

X. HAC ve UMRE ile İLGİLİ KURBANLAR

A) Hedyin Mahiyeti

Hac ve umre menâsikiyle ilgili olarak kesilen kurbanlara **hedy** denir. Hedy, Kâbe'ye ve Harem bölgesine hediye olmak üzere kesilen kurban demektir. Kurban bayramı dolayısıyla kesilen kurbanlara ise **udhiyye** denir. Mükellefiyet yönünden bu ikisi birbirinden tamamen ayrı ise de, hedy kurbanı keyfiyet bakımından, aynen udhiyye gibidir. Deve, sığır ve davar cinsinden olur. Deve ve sığır yedi kişi için, davar (koyun ve keçi) bir kişi içindir. Yaş ve ayıp bakımından udhiyye kurbanı olmayacak hayvanlardan hedy kurbanı da olmaz. Koyun ve keçi cinsinden olan kurbana **dem**, sığır ve deve cinsi kurbana ise **bedene** denir. Deve ve sığırın müşterek kesilmesi halinde, ortakların hepsinin niyetleri kurbet (yani Allah için kurban) olmak şartıyla, kurbanların vasıflarının aynı olması gerekmez. Ortaklaşa sığır veya deve kurban kesenlerden kimi şükür, kimi ceza, kimi adak, kimisi de tatavvu kurbanı veya udhiyye gibi değişik niyetlerde olabilir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise, ortaklardan her birinin niyetlerinin kurbet olması da gerekmez; ortaklar arasında et için katılanlar da bulunabilir.

B) Hedy Kurbanıyla Yükümlü Olanlar ve Hedyin Çeşitleri

İfrad haccı veya sadece umre yapanların, ceza kurbanı kesmeyi gerektiren bir durum olmadıkça hedy kurbanı kesmeleri gerekmez. Fakat isterlerse nâfile olarak kesebilirler. Temettu' ve kırân haccı yapanların ise, temettu' veya kırân hedyi kesmeleri vâciptir. Hedy kurbanları, tatavvu (nâfile) ve vâcip olmak üzere iki kısımdır.

a) Tatavvu Hedy

Hac veya umre yaparken, yükümlülük bulunmadığı halde kesilen kurbanlardır. İfrad haccı veya sadece umre yapanların tatavvu hedyi kesmeleri müstehaptır.

b) Vâcip Hedy

1. Temettu' ve kırân hedyi. Temettu' ve kırân haccı yapanların hedy kurbanı kesmeleri vâciptir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de *"Kim hac günlerine kadar umre ile faydalanmak isterse, kolayına gelen kurban kesmesi gerekir"* (el-Bakara 2/196) buyurulmuştur. Ancak, Hanefîler'e göre bu kurban, bir seferde iki ayrı ibadetin yapılmasından dolayı "şükür kurbanı" (dem-i şükrân) olarak; Şâfiîler'e göre ise, temettu' haccında hac için ihrama mîkātta girilmeyip Mekke'de girilmesinden dolayı; kırân haccında ise, iki ayrı ibadetin bir tek ihram ile yapılmasından doğan kusurun telâfisi için "ceza kurbanı" (dem-i cübrân) olarak kesilir

2. Ceza hedyi. Hac ve umrenin vâciplerinin terki, vaktinde yapılmaması ve ihram yasaklarının ihlâlinden dolayı kesilmesi vâcip olan kurbanlardır.

3. İhsar hedyi. Hac ve umre yapmak üzere ihrama girdikten sonra vakfe ve tavaf yapma imkânı ortadan kalktığından bu nüsükler tamamlanmadan ihramdan çıkabilmek için kesilen kurbanlardır.

4. Nezir (adak) hedyi. Harem bölgesinde kesilmek üzere nezredilen kurbanlardır. Vâcip olmasının sebebi nezredilmesidir.

C) Hedy Kurbanının Kesileceği Yer ve Zaman

İster vâcip, ister tatavvu olsun, bütün hedy kurbanları Harem bölgesi sınırları içinde kesilir. Aksi halde tatavvu olanlar hariç, Harem bölgesinde yeniden kesilmesi gerekir. Kurban bayramının ilk üç gününde (eyyâm-ı nahr) kesilen hedy kurbanlarının Mina'da; bu günler dışında kesilenlerin ise Mekke'de kesilmesi efdaldir. Temettu' ve kırân hedyleri Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre bayramın ilk günü fecr-i sâdıktan itibaren kesilir. Daha

önce kesilmesi câiz olmaz; aksi halde iadesi gerekir. Bunların eyyâm-ı nahr denilen kurban kesme günlerinde (bayramın ilk günü fecr-i sâdıktan, üçüncü günü güneş batıncaya kadarki süre içinde) kesilmesi Ebû Hanîfe'ye göre vâcip; Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre sünnettir. Mazeretsiz olarak eyyâm-ı nahrda kesilmezse, Ebû Hanîfe'ye göre daha sonra biri kazâ, biri de ceza olarak iki kurban gerekir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, eyyâm-ı nahrdan sonra kesilmesi, mekruh ise de ceza gerekmez. Mâlikî ve Hanbelîler'e göre de, eyyâm-ı nahrdan sonra kesilen temettu‘ ve kırân hedyleri kaza olarak kesilmiş olur fakat ceza gerekmez.

Şâfiî mezhebinde ise temettu‘ ve kırân hedylerinin, eyyâm-ı nahrda kesilmesi sünnet ise de bunlar ceza hedyi sayıldığı için ihrama girdikten sonra olmak şartıyla (eyyâm-ı nahrdan önce veya sonra) her zaman kesilebilir. Temettu‘ haccında, henüz hac için ihrama girmeden, umre ihramından çıktıktan sonra da kesilebilir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre eyyâm-ı nahr (kurban kesme günleri), bayramın 3. günü güneş batıncaya kadar olmak üzere üç gün; Şâfiîler'e göre ise 4. gün güneş batıncaya kadar dört gündür. İster vâcip, ister tatavvu olsun, kırân ve temettu‘ hedyleri dışındaki hedy kurbanlarının kesilmesi için belirli bir zaman yoktur. Bunlardan nâfile olanların eyyâm-ı nahrda; ceza kurbanlarının ise, cinayeti müteakip geciktirilmeden kesilmesi efdaldir.

D) Hedy Kurbanlarının Etleri

Tatavvu (nâfile) olarak kesilen hedy kurbanları ile temettu‘ ve kırân haccı yapanların şükür kurbanı olarak kestikleri hedy kurbanlarının etlerini, zengin-fakir herkes yiyebilir. Bunların etlerinden sahiplerinin de yemeleri müstehaptır.

Ceza hedyi ile ihsâr hedyinin etlerinden bunların sahipleri, bakmakla yükümlü oldukları kimseler ve zenginler yiyemezler. Bunların etlerini adak kurbanı gibi ancak yoksul kimseler yerler; fakat bunların Harem bölgesindeki yoksullar olması gerekmez.

E) Kurban Yerine Oruç

Temettu‘ veya kırân haccı yapanlardan, çeşitli sebeplerle temettu‘ ve kırân hedyi kesme imkânı bulamayanlar, üçü hac esnasında, yedisi de hacdan sonra olmak üzere toplam on gün oruç tutarlar. İlk üç günün, hac ayları içinde, ihrama girdikten sonra ve kurban bayramının ilk gününden önce tutulması gerekir. Temettu‘ haccında bu üç gün oruç, henüz hac için ihrama girmeden, umre ihramından sonra da tutulabilir. Ancak kurban bayramın-

dan önce tamamlanamadığı takdirde, kurban kesme imkânı olmasa bile oruç kurbana bedel olmaz. Hac esnasında üç gün oruç tutulduktan sonra, "eyyâm-ı nahr" denilen kurban kesme günleri içinde ve henüz tıraş olmadan kurban kesme imkânı doğarsa, oruç kurban yerini almaz; kurban kesmek gerekir. Fakat tıraş olduktan veya eyyâm-ı nahrdan sonra bu imkân elde edilirse, ayrıca kurban kesmek gerekmez. Hacdan sonra tutulması gereken yedi gün orucun Mekke'den ayrılmadan tutulması da mümkün ise de döndükten sonra memlekette tutulması efdaldir. Gerek hac esnasında, bayramdan önceki üç gün; gerek hacdan sonra tutulması gereken yedi gün orucun, aralıklı olarak tutulması câiz fakat ara vermeden peş peşe tutulması efdaldir.

XI. HAC ve UMRENİN CİNAYETLERİ

A) CİNAYETİN ANLAMI

İhramlı iken Harem bölgesinde yapılması yasak olan şeylerin yapılmasına **cinayet** denir.

Cinayet cezayı gerektirir. Hac veya umrede vâcip olan menâsikten birinin mazeretsiz olarak terkedilmesi veya zamanında yapılmaması da ceza gerektirmesi bakımından cinayet hükmündedir. Semavî yani insanlar tarafından olmayan mazeretler sebebiyle terkedilen veya zamanında yapılamayan vâcipler için bir şey gerekmez ise de, Harem bölgesi ve ihram yasaklarıyla ilgili cinayetlerden dolayı, bunlar ister mazeretle, ister mazeretsiz yapılsın ceza (kefâret) gerekir. Harem bölgesi ve ihram yasaklarıyla ilgili cinayetlere ceza gerekmesi için yapılan işin cinayet olduğunu bilip bilmemek arasında fark bulunmadığı gibi kasten, zorlama, hata veya yanılma ile uykuda veya unutarak yapma arasında da fark yoktur. Ancak bunların kasten yapılması günahtır. Kefâret ödenmesinden başka, tövbe ve istiğfar edilmesi de gerekir. Hanefîler'e göre kırân haccında ihram yasaklarıyla ilgili cinayetlerden dolayı biri umrenin, biri de haccın ihramı olmak üzere, her bir cinayet için iki ceza gerekir. Umre tavafının abdestsiz yapılması gibi sadece umreyi veya Müzdelife'de vakfe yapılmaması gibi sadece haccı ilgilendiren bir vâcibin terkiyle ilgili cinayetler sebebiyle ise, tek kefâret ödenir. Diğer üç mezhepte ise, ihram yasaklarıyla ilgili cinayetler için de tek ceza ödemek gerekir.

B) CİNAYETLERİN CEZA ve KEFÂRETLERİ

Hac esnasında işlenen kimi cinayetler. haccın bozulmasını ve kazâsını gerektirirken, kimileri ağırlık derecesine göre çeşitli ceza ve kefâreti gerektirirler. Cinayetin durumuna göre ödenmesi gereken kefâret ve cezalar şunlardır: Kazâ, bedene, dem, sadaka, bedel ödeme ve oruç.

a) Hac ve Umrenin Bozulmasına Yol Açan ve Kazâ Edilmesini Gerektiren Cinayetler

1. Hac için ihrama girdikten sonra henüz Arafat vakfesini yapmadan cinsel ilişkide bulunmak haccı ifsat eder. Bu konuda bütün mezhepler aynı görüştedir. Hac tamamlanmadan ihramdan çıkılamayacağı için bozulan bu haccın yarım bırakılmayıp tamamlanması, ayrıca gelecek senelerde kazâ edilmesi ve işlenen cinayet sebebiyle bir koyun veya keçi kurban edilmesi (dem) gerekir.

Arafat vakfesinden sonra fakat ilk tahallülden önce -yani tıraş olup ihramdan çıkmadan önce- cinsel ilişkide bulunmakla da Hanefîler dışındaki üç mezhebe göre hac bozulur. Hanefîler bu durumda haccın bozulmayacağını, fakat ceza olarak bir sığır veya deve kurban edilmesi gerektiğini söylerler.

2. Umre için ihrama girildikten sonra umre tavafının en az dört şavtı yapılmadan cinsel ilişkide bulunmak da Hanefîler'e göre umrenin bozulmasına yol açar. Bozulan umre bırakılmayıp tamamlandıktan sonra ihramdan çıkılması, daha sonra bunun kazâ edilmesi ve işlenen cinayet sebebiyle bir koyun veya keçi kurban edilmesi gerekir.

b) Deve veya Sığır Kesmeyi (Bedene) Gerektiren Cinayetler

1. Hanefîler'e göre Arafat'taki vakfeden sonra fakat ilk tehallülden önce, yani henüz tıraş olmadan, cinsel ilişkide bulunmak. Bu durumda Hanefîler dışındaki üç mezhebe göre, hac fasit olur, kazası gerekir.

2. Ziyaret tavafını cünüp olarak yapmak. İlmihal kitaplarında fakihlerin çoğunluğunun görüşü olarak, kadınların hayız ve nifas halinde yani aybaşı ve loğusa iken ziyaret tavafını yapmalarının da aynı şekilde bu cezayı gerektirdiği belirtilir. Bazı âlimler ise sebebi ve temizlenme imkânı iradî olmayan bu mazeret hallerini cünüplükten ayrı tutup temizlenmeden Mekke'den ayrılmak zorunda olan bu durumdaki kadınların ziyaret tavafı yapabileceğini ve bir ceza da gerekmeyeceğini belirtirler. Grup halinde seyahat edilip kafilenin bekleyememesi halinde bu son görüşün getirdiği kolaylıktan istifade edilebilir. Hanefiler dışındaki diğer üç mezhebe göre ise, abdestli olmak tavafın sıhhat (geçerlilik) şartı olduğundan bu haller ile yapılan tavaf, ceza ödemekle de geçerli olmaz.

Cünüp veya abdestsiz olarak yapılan tavaf, hangi tavaf olursa olsun, abdestli olarak yeniden yapılırsa cezası düşer. Cünüp olarak yapılan tavafın abdestli olarak yeniden yapılması vâcip; abdestsiz yapılan tavafın iadesi ise menduptur.

c) Koyun veya Keçi Kesmeyi (Dem) Gerektiren Cinayetler

Bunlar, hac ve umrenin vâcipleriyle ve ihram yasaklarıyla ilgili cinayetler olmak üzere ikiye ayrılabilir.

aa) Hac ve Umrenin Vâcipleriyle İlgili Olanlar

1. Mîkātı ihramsız geçmek.

2. Sa'yin tamamını veya en az dört şavtını terketmek yahut özürsüz yürüyerek yapmamak.

3. Müzdelife vakfesini özürsüz olarak terketmek.

4. Şeytan taşlamayı hiç yapmamak veya bir günde atılması gereken taşların yarıdan çoğunu atmamak. Yarıdan çoğu atılmışsa, eksik bırakılan her bir taş için sadaka vermek gerekir.

5. Ziyaret veya umre tavafının son üç şavtını ya da sadece birini yapmamak.

6. Âfâkî olanlar vedâ tavafını veya en az dört şavtını yapmamak.

7. Farz ve vâcip tavaflarda (ziyaret, umre ve vedâ tavaflarında) setr-i avrete uymamak.

8. Ziyaret ve umre tavaflarını abdestsiz; kudüm, vedâ ve umre tavaflarını cünüp olarak yapmak. Tavaf abdestli olarak iade edilirse ceza düşer. Hanefîler dışındaki üç mezhepte hadesten tahâret, tavafın sıhhat şartı olduğundan, cünüp veya abdestsiz olarak yapılan tavaf sahih olmaz.

9. Arefe günü Arafat'tan güneş batmadan önce ayrılmak.

10. Ebû Hanîfe'ye göre ihramdan çıkmak için Harem bölgesi dışında veya bayram günlerinden sonra tıraş olmak; ziyaret tavafını bayram günlerinden sonra yapmak ve Akabe Cemresi'ne taş atma, kurban kesme ve tıraş olma nüsüklerinde sıraya uymamak. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ile diğer üç mezhepte bunlar vâcip olmayıp sünnet olduğundan ceza gerekmez.

bb) İhram Yasaklarıyla ilgili Olanlar

1. Bir defada (aynı yerde ve aynı anda) vücudun veya bir uzvun tamamına güzel koku yahut yağ sürmek. Değişik yerlerde ve zamanlarda sürülürse, her bir uzuv için ayrı ceza gerekir.

İhrama sürülen güzel kokunun eni ve boyu birer karıştan büyük ve kokunun etkisi bir gündüz veya gece süresi devam ederse, koyun veya keçi kesmek gerekir. Bu orana ulaşmazsa sadaka verilir. Vücuda sürülen kokudan ceza gerekmesi için belirtilen miktarda sürülmesi yeterlidir; bir gündüz veya gece süresi etkili olması şart değildir. Hanefîler dışındaki üç mezhepte de güzel kokudan ceza gerekmesi için miktar ve zaman kaydı yoktur; sürülmesi yeterlidir.

2. Vücudun veya saç, sakal gibi bir uzvun tamamına, süslenmek için yağ, jöle, biryantin sürmek veya kına, saç boyası ve benzeri şeylerle boyamak. Tedavi için sürülen ilâç, merhem veya kokusuz krem ve yağlar için bir şey gerekmez.

3. Erkekler bir tam gündüz veya gece süresince giyim eşyası (elbise, iç çamaşırı, çorap, topukları kapatan ayakkabı) giymek, başı ve yüzü örtmek. Kadınlar yüzlerini örtemezler. Bir gündüz veya gece süresinden daha az giyilirse, sadaka yeterlidir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre, ceza gerekmesi için bir süre geçmesi gerekmez; giyilmesi yeterlidir. Mâlikîler'e göre ise, giyilen şey vücudu sıcak ve soğuktan koruyorsa, kısa bir süre giymekle; sıcak ve soğuktan korumayan incecik bir şey ise bir tam gün giymekle ceza gerekir.

4. Saçın veya sakalın en az dörtte birini veya başka bir uzvun tamamını tıraş etmek. Daha azında sadaka yeterlidir.

5. Bir defada (aynı anda ve aynı yerde) bütün tırnakları veya bir elin yahut bir ayağın tırnaklarının tamamını kesmek. El ve ayaklardan her birinin tırnaklarının tamamı, ayrı ayrı yerlerde ve zamanlarda kesilirse, her biri için ayrı ceza gerekir. Bir elin veya ayağın tırnaklarının tamamı kesilmeyip bir kısmı kesilirse, kesilen her bir tırnak için sadaka verilir. Bu takdirde verilmesi gereken sadaka toplamı, bir koyun veya keçi bedelini aşarsa, her tırnak için sadaka yerine, istenirse bir dem (koyun veya keçi) kesilebilir. Kendiliğinden kopan veya kırılan tırnaklar için bir şey gerekmez.

6. İlk tehallülden sonra henüz ziyaret tavafını yapmadan cinsel ilişkide bulunmak.

7. İhramlı iken eşini şehvetle öpmek, okşamak, sarılıp kucaklamak gibi cinsel ilişkiye yol açan davranışlarda bulunmak. Şehvetle bakmak veya düşünmekle, boşalma bile olsa bir şey gerekmez.

d) Fıtır Sadakası Kadar Bağışta Bulunmayı Gerektiren Cinayetler

1. Herhangi bir uzvun tamamına değil, bir kısmına güzel koku sürmek.

2. Saç ve sakalın dörtte birinden az kısmını tıraş etmek.

3. Bir el veya ayaktaki tırnaklardan bir kısmını kesmek yahut bir el veya ayaktaki tırnakların tamamını ayrı ayrı yer ve zamanlarda kesmek. Ancak her tırnak için ayrı ceza ödenir.

4. Her türlü giyim eşyasını bir gündüz veya gece süresinden daha az giymek.

5. Kudüm veya vedâ tavafını abdestsiz olarak yapmak. Diğer üç mezhepte abdestsiz tavaf sahih olmaz.

6. Vedâ tavafı veya sa'yin, dördüncü şavttan sonraki şavtlarını eksik yapmak veya bu şavtları yürüyerek yapmamak. Eksik bırakılan her şavt için ayrı ceza gerekir.

7. Farz ve vâcip olmayan tavaflarda setr-i avrete uymamak.

8. Şeytan taşlamada, bir günde atılan taşların, yarısından sonrasında eksik taş atmak. Eksik atılan her taş için ayrı ceza gerekir.

9. İhramlı veya ihramsız birini tıraş etmek. Başkasına elbise giydirmek veya güzel koku sürmekten bir şey gerekmez.

e) Bedel Ödemeyi Gerektiren Cinayetler

Bunlar, karada yaşayan av hayvanlarıyla ve Harem bölgesinin av ve bitkileriyle ilgili olanlar olmak üzere iki kısımdır.

aa) Karada Yaşayan Av Hayvanlarıyla İlgili Olanlar

İhramlı iken karada yaşayan av hayvanı avlanırsa, Hanefîler'e göre, bu hayvanın kıymeti takdir edilir. Takdir edilen meblağ, her birine bir fıtır sadakası miktarından daha az veya daha çok olmamak üzere yoksullara dağıtılır veya her fıtır sadakası miktarı için bir gün oruç tutulur. Yahut da, eğer bu meblağ ile bir hedy satın alınabiliyorsa, Harem bölgesinde bir hedy kesilir. Takdir edilen meblağ hedy bedelinden fazla ise, artan kısmın tasadduk edilmesi gerekmez. Eti yenilen av hayvanları için bir koyun veya keçi bedelinden daha fazla kıymet takdir edilebilir ise de fil, arslan, kaplan gibi eti yenmeyen hayvanlara daha fazla kıymet takdir edilmez. Av ölmemiş fakat yaralanmış veya zarar görmüşse, sağlam durumu ile kusurlu hali arasındaki

kıymet farkı takdir edilir. Verilen zarar iyileştikten sonra hayvanda bir eksiklik bırakmazsa, ceza ödemek gerekmez.

Hanefîler dışındaki üç mezhepte ise av hayvanları, benzeri olanlar ve olmayanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Meselâ yaban eşeği sığıra; ceylan keçiye ve tavşan oğlağa benzetilmiştir. Avlanan hayvanın benzeri varsa, o Harem bölgesinde kesilip eti yoksullara tasadduk edilir veya takdir edilen bedelin her bir fıtır sadakası miktarı için bir gün oruç tutulur. Benzeri olmayan hayvanların, takdir edilen kıymetlerine itibar edilir.

bb) Harem Bölgesinin Avları ve Bitkileriyle İlgili Olanlar

Harem bölgesiyle ilgili yasaklar sadece ihramlılar için değildir. Bu bölgenin avının avlanması, kendiliğinden biten her türlü canlı/yaş ağaç, bitki ve otlarının kesilmesi veya koparılması, ihramlı ihramsız herkese yasaktır. Hanefîler'e göre Harem bölgesinin avını avlayan kimse kıymetini tasadduk eder. Bunun yerine oruç tutmak câiz olmaz. Bu bölgede kendiliğinden biten ve insanlar tarafından ekilip dikilen cinsten olmayan ağaç ve bitkileri kesip koparan kimsenin bunların bedelini tasadduk etmesi gerekir. Bunları sahibinin kesmesi ceza gerektirmez. İnsanlar tarafından ekilip dikilen veya insanların ekip diktiği cinsten olan ağaç ve bitkilerin kesilip koparılmasından dolayı ise bir ceza gerekmez.

f) Özür Sebebiyle İhram Yasaklarına Uymamak

İhram yasakları bir mazeretle de yapılsa, yine ceza gerekir. Ancak bu yasaklar meselâ hastalık veya geçirilen bir kaza sebebiyle başın tıraş edilmesi, örtülmesi yahut elbise giydirilmesi gibi semavî bir mazeretle yapılırsa ceza olarak mutlaka dem (koyun veya keçi kesmek) gerekmez. Böyle bir durumla karşılaşan kişi muhayyer olur. İster peş peşe veya aralıklı olarak üç gün oruç tutar, isterse altı yoksula birer fıtır sadakası kadar bağış yapar, bir yoksula altı gün fıtır sadakası verse de olur, yahut da Harem bölgesinde bir dem keser. Hanefîler'e göre bilgisizlik, yanılma, unutma, baskı (tehdit) gibi semavî olmayan mazeretlerle işlenen yasaklar için muhayyerlik yoktur, koyun veya keçi kurban etmek gerekir. Diğer üç mezhepte ise, semavî olmayan mazeretlerden dolayı da muhayyerlik vardır.

C) CİNAYET CEZA ve KEFÂRETLERİNİN ÖDEME ZAMANI ve YERİ

Hac ve umrede işlenen bir cinayetin cezasını ödemek için belirli bir süre yoktur. Cinayetin işlenişinden ömrün sonuna kadar, her zaman ödenebilir. Çünkü bütün kefâretler, gecikmeli olarak (terâhî üzere) yapılabilecek vâcip

türündendir. Ancak, işlenen cinayetin hac veya umrede meydana getirdiği kusuru bir an önce gidermek efdaldir. Vefatına kadar ödemeyen ve ödenmesini vasiyet de etmeyen kimse günahkâr olur. Vasiyet olmadığı halde, mirasçıların, teberru olarak ödemeleriyle de borç eda edilmiş sayılır.

Söz konusu kefâretlerden oruç, sadaka ve bedelini ödeme cezalarının ödeneceği belirli bir yer yoktur. İstenilen her yerde bunlar eda edilebilir. Ceza kurbanları ise, ister deve veya sığır, ister koyun veya keçi olsun, diğer "hedy" kurbanları gibi ancak Harem bölgesinde kesilir.

Gerek sadakaların gerekse bu kurbanların etlerinin, sadece Harem bölgesindeki yoksullara verilmesi ve yedirilmesi gerekmez. Diğer yerlerdeki yoksullara da verilebilir.

XII. İHSÂR ve FEVÂT

A) İHSÂR

İhsâr, hac veya umre yapmak üzere ihrama girdikten sonra, herhangi bir sebeple tavaf ve vakfe yapma imkânının ortadan kalkması demektir. Bunlardan herhangi birini yapma imkânı olursa, ihsâr gerçekleşmez. Hanefîler'e göre düşmanın engellemesi, savaş sebebiyle yolların kapanması, hastalık, parasız kalmak, kadının yanındaki mahreminin ölmesi gibi, hac yolculuğunu ve dolayısıyla tavaf ve vakfeyi önleyen her türlü engel, ihsâr sebebi sayılır. Şâfiîler'e göre ihsâr, ancak düşmanın engellemesiyle meydana gelir.

a) İhsar Sebebiyle İhramdan Çıkma

İhramdan ancak, hac veya umre yapılarak çıkılır. Hac ve umre yapması engellenen kişiye gelince eğer sadece umre veya ifrad haccı için ihrama girmişse bir adet, şayet kırân haccı için ihrama girmişse iki adet "ihsâr hedyi" keserek ihramdan çıkar. Hanefîler'e göre ihsâr hedyi de, diğer hedy kurbanları gibi, ancak Harem bölgesinde kesilir. Şâfiîler'e göre ise, ihsârlı kişinin bulunduğu yerde kesilir. Hanefîler'e göre, ihsâr durumuyla karşılaşan kişi, Harem bölgesi dışında ise, kesilme vaktini belirleyerek Harem bölgesinde kendi adına ihsâr kurbanı kestirir. Kurbanın kesilmesiyle tıraş olmasa bile, ihramdan çıkmış sayılır. Şâfiîler'e göre ise, tıraş olmadıkça ihramdan çıkılmaz. Henüz ihsâr hedyi kesilmeden ihramdan çıkılır veya ihram yasakları yapılırsa ceza gerekir.

b) İhsar Sebebiyle Yapılamayan Menâsikin Kazâsı

İhsâr sebebiyle yapılamayan hac ve umrenin kazâsı gerekir. Şâfiîler'e göre farz veya vâcip olmayanların kazâ edilmesi gerekmez. Hanefîler'e göre hac için ihrama girenler, bir hac ve bir umre; kırân haccı için ihrama girmiş olanlar, bir hac ve iki umre ve umre için ihrama girmiş olanlar ise, sadece bir umre kazâ ederler. Şâfiîler'e göre ise, hangisi için ihrama girilmişse ancak onun kazâsı gerekir.

B) FEVÂT

Fevât, haccetmek üzere ihrama giren kişinin Arafat vakfesine yetişememesi, vakfe süresi içinde bir an olsun Arafat'ta bulunamamasıdır. İster mazeret sebebiyle ister mazeretsiz, vakfe süresi içinde (arefe günü zeval vaktinden, bayram sabahı tan yeri ağarmaya başlayıncaya kadar), kısa da olsa bir an Arafat'ta bulunamayan kişi, o yılki hacca yetişememiş, haccı kaçırmış (fevt etmiş) olur. Bu duruma düşen bir kimse;

a) İfrad haccı yapmak üzere ihrama girmişse, umre yaparak ihramdan çıkar. Daha sonraki yıllarda haccını kazâ eder.

b) Temettu‘ haccı yapmak üzere önce umre yapıp, sonra hac için ihrama girmişse, vakfeye yetişemediği için temettu‘ bozulur; şükür kurbanı gerekmez. Bir umre daha yaparak ihramdan çıkar. Daha sonraki yıllarda sadece bir hac kazâ etmesi gerekir.

c) Kırân haccı için ihrama girmiş ve vakfenin fevtinden önce umrenin tavaf ve sa‘yini yapmışsa, temettu‘ haccında olduğu gibi, ikinci bir umre daha yaparak ihramdan çıkar. Şayet umre tavafını ve sa‘yini yapmamışsa, önce umre ihramından çıkmak için tavaf ve sa‘y yapar; sonra hac ihramı için ikinci defa tavaf ve sa‘y eder ve tıraş olup ihramdan çıkar. Daha sonraki yıllarda sadece bir hac kazâ eder. Vakfeyi kaçırarak hacca yetişemeyen kişilerin, ihramdan çıkmak için yaptıkları umreler, ihsâr durumuyla karşılaşanların kestikleri "hedy" yerinde sayıldığı için, Hanefîler'e göre haccı fevt olan kimselerin ayrıca kurban kesmeleri gerekmez. Diğer üç mezhebe göre ise, kazâ edilen hacda kurban kesmek vâciptir.

XIII. HACDA VEKÂLET

A) İbadetlerde Vekâlet

İbadetler yalnız bedenle, yalnız mal ile veya hem beden hem de mal ile yapılanlar olmak üzere üçe ayrılır. Hangi şekilde yapılırsa yapılsın, yapılan bir ibadetin sevabı başkasına bağışlanabilir. Kendisine sevap bağışlanan kişi de bundan yararlanır.

Başkası adına, onun yerine ibadet yapılıp yapılamayacağı, şayet yapılabilirse, bununla o kişinin yükümlü olduğu farz ve vâcip ibadetlerin sorumluluğunun düşüp düşmeyeceği hususuna gelince:

a) Namaz, oruç, itikâf gibi sadece bedenle yapılan ibadetlerde vekâlet mutlak olarak câiz değildir. Hiç kimse başkası adına, onun yerine oruç tutamaz, namaz kılamaz. Bu tür ibadetlerin vekâleten yapılması ile yükümlünün sorumluluğu kalkmaz.

b) Zekât, kurban, sadaka gibi yalnız mal ile yapılan ibadetlerde vekâlet, mutlak olarak câizdir. Bir kimse zekâtını bizzat verebilecegi gibi, kendi adına vermek üzere başkasını vekil de edebilir.

c) Hac gibi hem bedenî hem de malî ibadetlerde ise, yükümlünün bizzat edadan aczi halinde vekâlet câizdir; aksi halde câiz değildir. Ölüm, yaşlılık, devamlı hastalık, kadınların birlikte yolculuk yapacak mahremlerinin bulunmayışı gibi sebeplerle bizzat haccedemeyecek kimselere vekâleten yapılan hac, onlar adına yapılmış olur. Bu durumdaki kimselerden, üzerlerine hac farz olmuş olanların, bedel göndererek vekâleten hac yaptırmaları gerekir. Vekâleten yapılan hac ile bunların hac borçları eda edilmiş sayılır.

Üzerlerine hac farz olduğu halde, kendileri haccetmedikleri gibi, bedel de göndermeden vefat eden kimselerin ise, kendi yerlerine haccetmek üzere bedel gönderilmesini vasiyet etmeleri gerekir. Bıraktıkları mirasın üçte biri, bedel gönderilecek kişinin masrafını karşıladığı halde, mirasçılar bedel göndermezlerse, Allah katında sorumlu olurlar. Mirasın üçte biri bedelin masrafını karşılamazsa veya ölenin bu konuda vasiyeti yoksa, mirasçılar bedel göndermekle sorumlu olmazlar. Ancak, vasiyet olmasa veya mirasın üçte biri bedel göndermeye yetmese bile, mirasçılar masrafını kendileri karşılayarak onun adına hacceder veya ettirirlerse, yükümlünün hac borcu ödenmiş olur. Rivayet edildiğine göre Has‘am kabilesinden bir kadın Peygamberimiz'e gelerek, babasının binek üzerinde duramayacak kadar yaşlı olduğunu söylemiş ve kendisinin

onun adına haccedip edemeyeceğini sormuş, Peygamberimiz de buna izin vermiştir (Buhârî, “Hac”, 1; Müslim, “Hac”, 407).

Şâfiîler'e göre ise, üzerine hac farz olduğu halde, haccetmeden vefat eden kişinin, bu konuda vasiyeti olmasa ve mirasının üçte biri hac masrafını karşılamasa bile, mirasçılar mirasın tamamı ile, onun adına haccetmek veya ettirmekle yükümlüdür. Çünkü Hz. Peygamber haccı diğer kul borçlarına benzetmiş ve Allah hakkının ödenmeye daha lâyık olduğunu ifade etmiştir (Buhârî, “Cezâü's-sayd”, 22). Kendisine hac farz olduğu yıl, hac için yola çıkan fakat haccedemeden vefat eden kişinin bedel gönderilmesini vasiyet etmesi gerekmez ise de üzerine hac farz olduğu yıl haccetmeyip, daha sonra hac yolculuğuna çıkan kişi haccetmeden vefat ederse, yerine bedel gönderilmesini vasiyet etmesi gerekir. Bu durumda bedel, Ebû Hanîfe'ye göre bu kişinin memleketinden, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise, vefat ettiği yerden gönderilir.

B) Farz Olan Hac İçin Vekâlet Şartları

Farz olan haccın bedel tarafından yapılan hacla eda edilmiş sayılabilmesi için:

1. Adına haccedilecek kişi vefat etmiş veya yaşlılık, iyileşme ümidi olmayan hastalık, kadının birlikte yolculuk yapacağı mahreminin bulunmaması gibi sebeplerle, bizzat haccetmekten devamlı olarak âciz olmalıdır. Bizzat haccetmekten devamlı olarak âciz olduğu konusunda galip zan bulunan kişi, adına vekâleten haccedildikten sonra haccedebilecek hale gelse bile, vekilin yaptığı hacla borcu ödenmiş olur. Fakat acz hâli geçici olan veya bizzat haccedebilecek durumda olan kişi adına vekâleten yaptırılan hac nâfile olur; ayrıca kendisinin haccetmesi gerekir.

2. Adına haccedilecek kişiye hac, önceden farz olmuş olmalıdır.

Üzerine hac farz olmayan kişi adına vekâleten yapılan hac nâfile olur. Bu kişiye daha sonra hac farz olursa, bizzat haccetmesi, hac etmekten aciz olması halinde ise, tekrar bedel göndermesi gerekir.

3. Bedel gönderilecek kişi müslüman, akıllı, ergenlik çağına ulaşmış veya mümeyyiz olmalıdır. Henüz buluğa ermemiş mümeyyiz çocuk, bedel olarak başkası adına haccedebileceği gibi kadının da başkası adına vekâleten haccetmesi câizdir. Hanefîler'e göre bedel gönderilecek kişinin, daha önce haccetmiş olması efdal ise de şart değildir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre, vekilin daha önce haccetmiş olması gerekir.

4. Vekil, ihrama girerken sadece gönderen adına niyet etmelidir. Vekil kendisi için de niyet eder veya birkaç kişiden vekâlet alıp her biri için niyet ederse, kendi adına haccetmiş olur, aldığı paraları iade etmesi gerekir.

5. Vekil için ücret şart koşulmamalıdır. Çünkü hac ibadettir. İbadetler ücretle değil ancak Allah'ın rızâsını kazanmak için yapılır.

Vekil hacla ilgili masrafları için kendisine verilen parayı israf etmeden ve aşırı kısmadan, normal şekilde harcar. Artan miktarı dönüşünde iade eder. Bunun geri alınmayıp hediye olarak vekile bırakılmasında bir sakınca yoktur.

6. Bedel gönderilen kişinin hac masrafı, gönderen tarafından karşılanmalıdır.

Başkası adına, kendi parasıyla hacceden kişi, kendisi için haccetmiş olur. Bu haccın sevabını başkasına bağışlayabilirse de bununla o kimsenin üzerindeki hac borcu ödenmiş olmaz. Şâfiîler'e göre ödenmiş olur.

7. Adına haccedilen kişi, kendisi için haccetmesini vekilden istemiş olmalıdır.

İzin veya vasiyeti olmadan, bir kimse adına başkası tarafından yapılan hac ile, o kimse üzerindeki hac borcu düşmez. Şâfiîler'e göre düşer.

8. Vekil, haccı bizzat kendisi yapmalıdır.

Hastalık, tutuklanma gibi bir mazeretle gönderenin bilgi ve izni dışında, vekil görevi başkasına devrederse, aldığı parayı iade etmesi gerekir. Ancak bu konuda yetkili kılınmışsa, yerine başkasını vekil edebilir.

9. Vekil, gönderenin isteğine uymalı, onun istediği haccı yapmalıdır.

İfrad haccı istenildiği halde, vekil temettu‘ haccı yaparsa, gönderen adına değil, kendi adına haccetmiş olur, aldığı parayı iade etmesi gerekir. İfrad haccı istenildiği halde, kırân haccı yaparsa, Ebû Hanîfe'ye göre hüküm yine aynıdır. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise, istihsanen gönderen adına haccetmiş sayılır. Gönderen, ifrad, temettu‘ veya kırân haccından birini ismen belirtmeksizin, sadece "hac yapılmasını" istemişse, ifrad haccı istemiş olduğu kabul edilir. Ancak "dilediğini yap" gibi bir ifade ile seçimi vekile bırakmışsa, vekil dilediği haccı yapabilir.

10. Adına haccedilmesini vasiyet eden kişi, sarfedilecek paranın miktarını ve vekilin nereden gönderileceğini belirlemişse, buna uymak gerekir. Şayet belirlememişse, vasiyet edilen para veya mirasın üçte biri yeterli ise, vekil adına haccedilecek kişinin memleketinden, yeterli değilse yettiği yerden gönderilir.

11. Vekil, gönderen adına yapılacak menâsiki tamamlamadıkça kendisi için umre yapmamalıdır.

İster hac, ister umre için gönderilmiş olsun, vekil ancak gönderen adına yapılacak menâsiki tamamladıktan sonra, kendisi için umre veya hac yapabilir. Aksi halde yolculuğu kendi adına yapmış sayılacağından aldığı parayı iade etmesi gerekir.

12. Vekil, yürüyerek değil, vasıtaya binerek haccetmelidir. Vasıta ücretini kendisine alıkoymak için, yürüyerek haccederse, kendisi adına haccetmiş olur.

Başkası adına yapılacak nâfile hac için, vekilin müslüman, akıllı ve mümeyyiz olması, adına haccettiği kişi için ihrama girmesi ve haccı ücret karşılığı yapmaması şartları yeterlidir. Başkası adına hacceden vekil, haccı ifsat ederse aldığı parayı iade eder. İradî olarak işlediği cinayetler için ödenecek fidye ve ceza kurbanlarının bedellerini kendisi karşılayacağı gibi, gönderenin izniyle bile olsa, temettu‘ veya kırân haccı yaptığı takdirde, kırân ve temettu‘ hedylerini de kendi parasıyla keser. İhsâr kurbanı ise, gönderenin parasından kesilir. Çünkü bunda vekilin kusuru ve dahli yoktur.

XIV. MEDİNE'DE MESCİD-i NEBÎ'Yİ ve PEYGAMBERİMİZ’İN KABRİNİ ZİYARET

Medîne-i Münevvere, Hz. Peygamber'in hicret yurdudur. Resûl-i Ekrem Efendimiz hicretten sonra burada yerleşip Hz. Âişe'nin odasında vefat etmiş ve vefat ettiği yere defnedilmiştir. Daha sonra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in de defnedildiği bu yer, mescidin genişletilmesi sebebiyle, halen Mescid-i Nebî'nin içinde bulunmaktadır. Resûlullah'ın mübarek cesedini sinesinde saklayan yer, şüphesiz yeryüzünün en şerefli yeridir. Kabr-i saâdeti ziyaret ise, mendup ve müstehap işlerin en üstünü olup Allah'a yaklaşma ve Resûlullah sevgisini gönüllere nakşetmenin en etkili yoludur. Bu sebeple İslâm bilginleri hacceden her müslümanın hacdan önce veya sonra Resûlullah'ın kabrini ziyaret etmesini vâcip derecesinde önemli saymışlar, bir zaruret bulunmadıkça bunun ihmalini büyük bir gaflet ve duygusuzluk olarak değerlendirmişlerdir. Gerçekten hacceden her müslümanın, hacdan önce veya sonra mutlaka Medine'de Mescid-i Nebî'yi ve Hz. Peygamber'in kabrini de ziyaret etmesi, terkedilmeyen bir sünnet olarak devam edegelmiştir.

Şüphesiz Allah’ın resulünün yaşadığı mekânları görmek, yürüdüğü yerlerde yürümek, ashabının kabirlerini ziyaret etmek, onlarla ilgili hatıraları yâdetmek, vahyin indiği ve tebliğ edildiği bu kutsal yerlerin havasını solumak, her müslümanın en tatlı özlemidir. İşte bu duygularla kendisini ziyaret edenler için Resûl-i Ekrem *"Beni vefatımdan sonra ziyaret edenler, hayatım-da*

ziyaret etmiş gibidir" (Dârekutnî, II, 278, nr. 192; Beyhakī, *Şuâbü'l-îmân*, III, 488, nr. 4151; *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 246), *"Kabrimi ziyaret edenlere şefaatim sabit bir hak olur"* (Dârekutnî, II, 278, nr. 194; Beyhakī, *Şuâbü'l-îmân*, III, 490, nr. 4159), *"Kim, gönlünde beni ziyaretten başka hiçbir düşünce bulunmaksızın, beni ziyarete gelirse, kıyamet günü ona şefaatçi olmak benim üzerimde bir hak olur"* (Taberânî, *el-Evsat*, V, 275, nr. 4542) buyurmuştur.

Ziyaret Âdâbı

Resûlullah'ı ziyaret için Medine'ye giderken, Mescid-i Nebî'yi ziyarete ve orada namaz kılmaya da niyet edilir. Çünkü bu mescid, Mescid-i Harâm ve Mescid-i Aksâ gibi içinde namaz kılmak üzere uzak yerlerden sefer yapılacak üç mescidden biridir. Burada kılınan bir namaz, Mescid-i Harâm dışında, diğer mescidlerde kılınan bin namazdan sevap yönünden daha üstün görülmüştür (Buhârî, "Salâtü fî mescidi Mekke", 1). Yolculuk esnasında çokça salâtü selâm söylenir. Medine uzaktan görülünce: "**Allahım, burası senin peygamberinin haremidir, vahyinin indiği mübarek yerdir. Bu kutsal yeri benim için cehennemden korunma, azaptan ve hesaptan güvence kıl!**" diye dua edilir.

Medine'de kalınacak yere yerleşildikten sonra abdest tazelenir, mümkünse gusledilir. Varsa güzel kokular sürünüp temiz bir kıyafetle, salavât-ı şerife okunarak ve Resûlullah (s.a)'ın civarında bulunulduğu ve onun huzuruna varılacağı düşünülerek Mescid-i Nebî'ye gidilir. "Bâbüsselâm" veya "Bâbü'l- cibrîl" denilen kapıların birinden mescide girilir. Kerâhet vakti değilse, iki rek'at "tahiyyetü'l-mescid" kılınıp dua edilir. Bu namazın, mümkün olursa Hz. Peygamber'in *"Evimle minberim arası cennet bahçelerinden bir bahçedir"* (Buhârî, "Salâtü fî mescidi Mekke", 5) buyurduğu "Ravza-i Mutahhara" denilen yerde kılınması uygun olur. Resûlullah'a hayatta iken nasıl hürmet ve tâzim gerekli ise, vefatından sonra da aynı şekilde gereklidir. Bu sebeple Hz. Peygamber ziyaret edilirken bağırarak selâm verilmez, yanında yüksek sesle dua edilmez, saygısız ve edebe uymayan davranışlarda bulunulmaz. Hücre-i saâdetin duvarına kadar sokulunmaz, duvarlarına el sürülüp öpülmez, etrafı tavaf edilmez, karşısında eğilinmez. Bu tür davranışlar mekruhtur ve çirkin bid'atlardır. Hele kabr-i saâdete karşı secde kesinlikle haramdır; ibadet kastıyla yapılırsa küfürdür. Tahiyyetü'l-mescid kılınıp istenilen dualar yapıldıktan sonra tevazu, edep ve sükûnetle, yaklaşık 1.5 metre kalıncaya kadar kabr-i saâdete yaklaşılıp Resûlullah'a yönelerek, başı hizasında durulur. Resûlullah'ın kendisini görüp sözlerini işittiğini düşünerek ve selâmını kabul buyurup, duasına "âmin" diyeceğini ümit ederek,

"**es-Selâmü aleyke yâ seyyidî yâ Resûlellah, es-selâmü aleyke yâ nebiyyallah...**" (Selâm sana ey efendim, ey Tanrı elçisi! Selâm sana ey Tanrı habercisi) diye ilgili kitaplarda örnekleri bulunan selâm ve dualar okunur. Sonra 1 metre kadar sağ tarafa ilerlenip Hz. Ebû Bekir'in başı hizasında, daha sonra 1 metre kadar daha ilerlenip Hz. Ömer'in başı hizasında durulur. Onlara da selâm verilip dua edilir. Tekrar Hz. Peygamber’in başı hizasına dönülüp kıbleye yönelerek dua edilir. Daha sonra "Ravza-i Mutahhara"da istenilen dualar yapılır ve namaz kılınır.

Medîne-i Münevvere'de kalınan süre içinde beş vakit namazın Mescid-i Nebî'de kılınmasına özen gösterilir. Halk arasında Medine’de sekiz gün kalıp kırk vakit namaz kılmanın gerekli olduğu kanaati yaygın hale gelmiş ise de, fıkıh kitaplarında böyle bir kayıt olmadığı gibi Hz. Peygamber’den bu görüşü destekleyen güvenilir bir rivayet de mevcut değildir. Önemli olan Medine’de şu kadar süreyle kalmak veya şu sayıda namaz kılmaktan çok, az olsun çok olsun kalınan süreyi en iyi şekilde değerlendirmek, kılınan namazları kalp huzuru ve edeple ifa edebilmektir. Resûlullah’ın kabr-i saâdetleri tenha zamanlar kollanarak sık sık ziyaret edilir. Boş zamanlar Mescid-i Nebî'de kazâ namazı, Kur'ân-ı Kerîm kıraati, salâtü selâm, zikir ve tesbîhatla değerlendirilir.

Medine'den ayrılırken de Resûlullah ziyaret edilerek vedâ edilir. Uygun bir yerde, mümkünse Ravza-i Mutahhara'da iki rek‘at şükür namazı kılınıp, bu kutsal yerleri tekrar ziyaret ve sâlimen memlekete dönmek dua ve niyazı ile Mescid-i Nebî'den çıkılır.

Mekke ve Medine'de ziyaret edilmesi uygun olan yerlerle ilgili bilgiler ve gerek buralarda, gerek hac esnasında okunacak dua örnekleri, "Hac Rehberi" olarak hazırlanmış kitaplarda mevcuttur.

Hz. PEYGAMBER'İN İBADET HAYATI

Bölüm 10

Onuncu Bölüm

Hz. Peygamber'in İbadet Hayatı

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber hakkında *"ve sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin"* (el-Kalem 68/4) buyurulmakta ve bu yüce ahlâka eriştirilen sevgili Peygamberimiz yine Kur'ân-ı Kerîm'de bize *"en güzel örnek"* (el-Ahzâb 33/21) olarak tanıtılmaktadır.

Hiç kuşkusuz Hz. Peygamber her hususta olduğu gibi ibadet hayatı hususunda da inananlar için en güzel örnektir.

Yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'e hamd, tesbih, secde, ibadet, kulluk, ibadette sabır gibi hususlarda bazı emir ve yükümlülükler vermiş (bk. en-Nahl 16/98-99; Meryem 19/65; Hûd 11/123; Tâhâ 20/14), ayrıca bazı ibadetlere işaretle Resûl-i Ekrem'den onları yerine getirmesini istemiştir. Meselâ namazla ilgili tâlimat içeren âyet meâlleri şöyledir:

"Ey Muhammed! Kitaptan sana vahyolunanı oku. Namaz kıl; muhakkak ki namaz hayasızlıktan ve fenalıktan alıkor" (el-Ankebut 29/45).

"Ey Muhammed! Onların dediklerine sabret; güneşin doğmasından ve batmasından önce Rabbini hamd ile tesbih et. Gece saatlerinde ve gündüzleri de tesbih et ki, Rabbinin rızâsına eresin" (Tâhâ 20/130).

"Ehline namaz kılmasını emret, kendin de onda devamlı ol" (Tâhâ 20/132).

Kevser sûresinde ise *"Öyleyse Rabbin için namaz kıl, kurban kes"* (108/2) buyurularak namazla kurban bir arada zikredilmiştir.

Şüphesiz ki bu ve benzeri âyetlerde Hz. Peygamber'in şahsında bütün müslümanlara yönelik bir kısım emir ve tavsiyeler bulunmaktadır. Nitekim diğer pek çok âyet-i kerîmede de namaz, bütün müminleri kapsayacak tarzda bazan tek olarak, çoğu yerde de zekâtla birlikte emredilmiştir (bk. el-Bakara 2/110, 183-184; en-Nisâ 4/77; et-Tevbe 9/71; en-Nûr 24/56).

"Ey bürünüp sarınan (resulüm), kalk ve (insanları) uyar. Sadece Rabbini büyük tanı, kalbini tertemiz tut. Kötü şeyleri terke devam et" (el-Müddessir 74/1-5) meâlindeki âyetlerin nüzûlünden sonra Hz. Peygamber, Cebrâil'in tarifiyle abdest alıp namaz kılmış, daha sonra Hz. Hatice'ye de abdest aldırıp namaz kıldırmıştır. Bu dönemde namaz, sabahın erken ve akşamın geç vaktinde olmak üzere günde iki vakitte ikişer rek'at olarak kılınırdı.

İlk namazda Cebrâil, sabahleyin Kâbe civarında Hz. Peygamber'e imamlık yapmış, daha sonra namazlar Hz. Peygamber'in imâmetiyle devam etmiş, hemen ilk gün akşam vaktine cemaat olarak Hz. Hatice, ertesi gün Hz. Ali katılmıştır. Hz. Ali, akşamleyin amca oğlu Hz. Peygamber ile yengesi Hz. Hatice'yi namaz kılarken görmüş, davete uyarak ertesi gün o da büyük bir çocuk iken cemaate katılmıştı. Daha sonra Zeyd b. Hârise ve Hz. Ebû Bekir bunlara eklenmiştir.

Risâletin ilk döneminde alenî namaz kılınamıyordu; Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi de yanına alarak Mekke dışında dağ aralarında namaz kılıp dönüyordu. Diğer müslümanlar da öyle yapıyorlardı. Bir defasında Sa'd b. Ebû Vakkās dağ arasında müşriklerin takibine, alay ve tazyikine mâruz kalınca eline geçirdiği bir deve çene kemiği ile birinin başını yarmış ve "Allah yolunda ilk kan akıtan kişi" diye anılmıştı. *"Ey Muhammed! Artık, sana buyurulanı açıkça ortaya koy, müşriklerden yüz çevir"* (el-Hicr 15/94) meâlideki âyet nâzil olduktan sonra açık davet başlamış, böylece Kâbe ve civarındaki yerlerde namaz da kılınır olmuştu. Ancak bu durum kıyasıya bir mücadeleyi gerektiriyordu. Meselâ, bir defasında Hz. Ebû Bekir'in de ısrarıyla

müslümanların Kâbe önünde topluca namaz kılma gayreti müşriklerin hücumuyla önlenmek istendi. Bu olayda Hz. Ebû Bekir dahil bazı müslümanlar ölümden döndüler. Kezâ Hz. Ebû Bekir'in evinin avlusunda namaz kılıp, Kur'an okumasının engellenmesi de bu zamanlara rastlar. Peygamberliğin altıncı yılında önce Hz. Hamza, daha sonra Hz. Ömer'in müslüman olmasıyla Kâbe'de iki saf olarak ilk defa açıkça ve topluca namaz kılındı.

"Ey örtünüp bürünen (resulüm)! Birazı hariç geceleri kalk namaz kıl..." (el-Müzzemmil 73/1-4) âyetleri ile gece namazı farz kılındı. Bir süre sonra indirilen âyetle (el-Müzzemmil 73/20) sorumluluk hafifletilerek gece namazı ümmet-i Muhammed için nâfileye dönüştürüldü. Zaten gelişmeyi takip eden yıl yani peygamberliğin on birinci yılında Mi'rac gecesinde beş vakit namaz farz kılındı. Mi'racı takip eden günlerde Cebrâil gelip Hz. Peygamber'le birlikte beş vakit namazı bir gün ilk vakitlerinde, ikinci gün ise son vakitlerinde kılmış ve namaz vakitlerinin başlangıç ve sonunu açıklamıştır (Müslim, "Mesâcid", 176, 179).

Ayrıca *"Gecenin bir kısmında uyanarak, sana mahsus bir nâfile olmak üzere namaz kıl..."* (el-İsrâ 17/79) âyeti ile Hz. Peygamber'den gece namazı kılması istenmiştir.

Yakınları, Hz. Peygamber'in hayatı boyunca gece namazına devam ettiğini rivayet ederler. Hatta gece namazına olan bu itinası dolayısıyla bazı sahâbîlerin "Allah senin geçmiş ve gelecekteki günahlarını bağışladığı halde bu kadar zahmete niye katlanıyorsun?" diye sorduğu, Hz. Peygamber'in de *"Şükreden bir kul olmayayım mı?"* cevabını verdiği rivayet edilir (Tirmizî, "Şemâil", 44; *Müsned*, IV, 251).

Peygamberimiz gecenin başlangıcında yatsı namazını kılar yatardı. Üçte birlik süre içinde uyanır ve teheccüdü kılar, müteakiben vitir namazını kılar, sonra tekrar yatar ve sabah ezanında çabucak kalkar, abdest alır, sünnetini evinde kılar, farzı için camiye giderdi.

Hz. Peygamber teheccüde ilk başlayanlara, bıkkınlık göstermemeleri için iki rek'atla başlamalarını tavsiye ederdi. Kendisi 8 veya 12 rek'at kılardı.

Bir defasında Hz. Âişe: "Şayet geceleyin uyanamayıp da vitri geçirirseniz durum ne olur?" deyince Hz. Peygamber ona: *"Benim gözlerim uyursa da kalbim uyumaz, zamanı gelince uyanır, önce teheccüdü sonra vitri kılarım"* cevabını vermişti (Tirmizî, "Şemâil", 45).

Hz. Peygamber teheccüdden sonra sabah yakın ise dinlenmek üzere, uzak ise uyumak üzere tekrar yatardı. Bunlardan da anlaşılıyor ki Hz. Pey-

gamber'in teheccüd ve vitir için kalktığı saat bazan gecenin ilk üçte biri geçtikten sonraki zamandı, bazan gecenin ortası, bazan da sonuna doğru idi.

Hz. Peygamber tarafından ilk cuma namazı Kubâ'dan Medine'ye giderken Sâlim b. Avf oğulları yurdunda Rânûnâ vadisinde hicretin 1. yılında kılındı, ilk cuma hutbesi de orada irad edildi.

Hz. Peygamber ramazan ayında iki gece evinden camiye çıkıp cemaate imam olarak teravih kıldırmış, ama üçüncü gün halk beklese de, teravihi cemaatle kılmak farz kılınır endişesiyle camiye çıkmamıştır. Ramazan gecelerinde 4+4+3 tarzında yatsıdan ayrı olarak on bir rek'at namaz kıldığı rivayet edilir. Bunun son üç rek'atı vitirdir.

Hz. Peygamber ilk bayram namazını hicretin 2. yılı Şevvalin birinci gününde kılmış ve cemaate kıldırmıştır.

Hz. Peygamber namaza çok düşkündü, onu dinin direği olarak nitelendiriyordu (Tirmizî, "Îmân", 8; *Müsned*, V, 231, 233). Namaz onun gözünün nuru idi (Nesâî, "İşretü'n-nisâ", 1; *Müsned*, III, 128, 199, 285). O, namaz kılarken sanki dünyaya veda eder, âhiret âlemine dalardı (İbn Mâce, "Zühd", 15; *Müsned*, V, 412).

Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in ahlâkının Kur'an olduğunu ve Mü'minûn sûresinin ilk on âyetinde bu ahlâkın sıralandığını belirtiyordu. O sûreye bakıldığı zaman hemen ilk iki âyette kurtuluşa eren müminlerin, namazlarında huşû içinde oldukları (bk. el-Mü'minûn 23/1-2) belirtiliyor. Hz. Peygamber Kur'an emrine uyarak namazlarını huşû üzere kılıyor, müslümanların da bu şekilde kılmalarını istiyordu. Esasen Hz. Peygamber kullukta ve ibadette ihsan esasından bahsediyordu. İhsan, Allah'ı görüyormuşçasına ibadet etmekti (Buhârî, "Îmân", 37; Müslim, "Îmân", 17; Tirmizî, "Îmân", 4).

Hz. Peygamber'in farz namazlara ilâve olarak değişik zamanlarda nâfile namazlar da kıldığı, bu namazların İslâm âlimlerince daha sonra, Hz. Peygamber'in devamlı kılıp kılmadığına veya tavsiye ederken kullandığı üslûba göre sünnet (müekked ve gayr-i müekked), müstehap ve âdâb gibi isimlerle anıldığı bilinmektedir. Bu nâfileler gece içinde rek'at sayısı pek belirgin olmayan teheccüd namazı, sabah namazında 2 rek'at, güneş doğduktan bir süre sonra 2 rek'at, kuşluk vakti 4 rek'at, öğleden önce 4, sonra 2 rek'at, ikindiden önce 4, akşamdan sonra 2, yatsıdan önce 4, sonra 2 rek'at namaz idi. Akşamdan sonra 6 rek'at evvâbîn namazını da genelde kılardı. Seferden döndüğünde ise mescidde 2 rek'atlık bir namaz kılardı.

Hz. Peygamber'in kıldığı nâfile namazların bu sayılanlardan ibaret olmadığı, onun değişik vesilelerle çeşitli nâfile namazlar kıldığı bilinmektedir. Oğlu İbrâhim'in toprağa verildiği gün güneş tutulmuştu. Bunun İbrâhim'in ölümüyle bir ilgisi olmadığını, Allah'ın kanunu olarak cereyan ettiğini belirttikten sonra mescidde cemaatle birlikte 2 veya 4 rek'at küsuf namazı kıldı. 4 rek'at olarak tesbih namazı kılardı. Sevinçli gelişmeler olduğunda şükür secdesine kapanırdı. Zira Cenâb-ı Allah *"Öyle ise siz beni ibadetle anın ki ben de sizi anayım. Bana şükredin; sakın bana nankörlük etmeyin! Ey iman edenler! Sabır ve namazla Allah'tan yardım isteyin. Çünkü Allah muhakkak sabredenlerle beraberdir"* (el-Bakara 2/152-153) buyuruyordu. Nâfile namazları evlerde kılmayı tavsiye ederdi. Yüce Allah'ın namaz kılınan eve hayır, rahmet ve bereket ihsan edeceğini müjdelerdi.

O kulluk şuuru en yüksek seviyede bir insandı, ihsan üzere (Allah'ı görüyormuşçasına) ibadet edilmesi gerektiğini biliyor ve ümmetine bunu tavsiye ediyordu. İman, ibadet, ahlâk (davranışlar) bütünlüğüne devamlı işaret ederdi. Çünkü imanın anlam ve lezzetini, onu ibadet ve güzel davranışlarla desteklediğinde yakalayabilirdi. Sosyal hayattaki bilinçli duyarlılık, Allah korkusu ve takvâ da böyle oluşurdu. Müminler günlük hayatlarında iman ve ibadet ölçüleriyle yaşamalıydılar. Hz. Peygamber öyle iman etti, öyle ibadet etti, öyle yaşadı. Onun tasviriyle namaz, bir kimsenin evinin önünden akan bir ırmakta günde beş defa yıkanmasının bütün kirleri arıttığı gibi, mümini hata ve günahtan, gizli ve açık çirkinliklerden temizlerdi (Buhârî, "Mevâkīt", 6; Tirmizî, "Edeb", 80). Zaten Kur'an'da da namazın kötülük ve çirkinliğe engel olduğu bildirilir (el-Ankebût 29/45).

Hz. Peygamber geceleri ihyaya çok önem verirdi. Çünkü Cenâb-ı Allah şöyle buyuruyordu: *"Şüphesiz ki gece kalkışı, (kalp ve uzuvlar arasında) tam bir uyuma ve sağlam bir kıraate daha elverişlidir. Zira gündüz vakti, sana uzun bir meşguliyet var. Rabbinin adını an. Bütün varlığınla O'na yönel"* (el-Müzzemmil 73/6-8).

Gece namazında kıyamda uzun sûreleri okuduğu olurdu. Bunlar Bakara, Nisâ, Âl-i İmrân gibi sûreler olup, rükû ve secdeleri de uzun tutardı. Âyetlerin derin anlamları üzerinde düşünürdü. Namazların peşinden sık sık veciz dualar yapar, Allah Teâlâ'yı zikreder, bol bol tövbe ve istiğfar ederdi.

Peygamber Efendimiz cenaze namazı da kıldı ve kıldırdı. Kendisi hayatta iken ölmüş pek çok kadın ve erkek müslümanın cenaze namazına katılmıştır. Uhud Savaşı'nda Hz. Hamza'nın cesedi civarına diğer şehidler de sıralanmış ve Peygamberimiz yetmiş kere cenaze namazı kılmıştı. Mescid-i Nebî'yi

Allah rızâsı için her gün süpürüp temizleyen siyahî bir müslüman ölmüş ve bir gece toprağa verilmişti. Rahatsız edilmemesi gayesiyle geceleyin Peygamberimiz'e haber verilmemişti. Daha sonra bunu öğrenen Resûl-i Ekrem, o kişinin mezarına gidip onun için mağfiret dileğinde bulundu. Oğlu İbrâhim'in cenazesinde de bulundu ve mezarın düzgün örtülmesi hususunda müslümanları uyardı. Çünkü mezardaki bir oyuk ölüye değil, ama dirinin gözüne zarar verirdi. Diri olan, uygun bir görüntüyü severdi ve Allah yapılan bir işin en iyi yapılmasından hoşnut olurdu.

Hz. Peygamber namazlarını en üstün bir kulluk şuuruyla eda etmiş, ashabına da öğretmiş, ashabın Hz. Peygamber'den kılınışını öğrenip aktardığı namazlar günümüze kadar gelmiştir. İnananlara düşen de aynı kulluk şuuruna ererek namazları eda etmeye çalışmak olmalıdır.

Hz. Peygamber bir defasında attan düştü. Hurma kütüğüne çarptığı için ayağı yarıldı, sağ yanı sıyrılıp ezildi. Bu hadise üzerine yaklaşık bir ay kadar namazlarını oturarak kıldı. Diğer sağlıklı zamanlarında hep ayakta kılardı. Yine vefatına yakın zamanlarda, kamu işlerinden yorgun düştüğü günlerin gecelerinde teheccüdü oturarak kıldığı bilinmektedir. Son hastalığında Hz. Ebû Bekir'in kıldırdığı namaza oturarak uymuştu. Bu, onun cemaatle namaza ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Hz. Peygamber'in sağlığında, cemaate müslüman erkekler geldiği gibi isteyen müslüman hanımlar da gelerek Mescid-i Nebî'de arka saflarda cemaate iştirak edebiliyorlar ve namazdan sonra Hz. Peygamber'in nasihatlerini dinleyebiliyorlardı. Hatta bu nasihatleri daha yararlı düzeyde götürebilmek için hanımların başvurusu üzerine haftanın belirli bir gününde ve belirli bir saatte sırf hanımlar, mescidi dolduruyorlar ve Hz. Peygamber'i dinleme imkânını buluyorlardı.

Ramazan orucu hicrî 2. yılda farz kılındı ve sahâbe Hz. Peygamber'le birlikte dokuz yıl ramazan orucu tutma bahtiyarlığını yaşadı. Hicretten sonra Medine'de yahudilerin aşure orucu tuttuğunu gören Resûl-i Ekrem; *"Biz bunu tutmaya daha lâyıkız"* diyerek adı geçen orucu vâcip kılmıştı. Sonra ramazan orucunun farziyetini bildiren âyetler (bk. el-Bakara 2/183-185) gelince müslümanlardan aşure orucu mecburiyeti kaldırıldı ve aşure orucu bundan sonra isteyenin tutabileceği bir nâfileye dönüştü.

Hz. Peygamber farz olan ramazan orucuna önem verirdi. İftarda acele edilmesini, sahurda ise imsake uzanan geç vakte kadar yemeyi tavsiye ederdi (Müslim, "Sıyâm", 48-50). Sahur yemeğinde bereket olduğunu söyler, Ehl-i kitap'la müslümanlar arasındaki farkın sahur yemeği olduğunu ifade ederdi (Müslim, "Sıyâm", 46). Ümmetine, ibadet, tövbe ve istiğfar için ramazan

gecelerinin önemli bir fırsat olduğunu söyler ve müslümanları ramazan gecelerini ihyaya teşvik ederdi. Oruç kötülüklere karşı bir kalkandı; zararlı söz, düşünce ve davranışlardan korurdu. Oruçlu olmak bilinci kişiyi hep hayır ve iyiliklere yöneltirdi.

Ashabın bildirdiğine göre Hz. Peygamber, insanların en cömerdi idi. Bilhassa ramazanda Cebrâil ile karşılaştığı zaman mutluluğuna ve cömertliğine sınır olmuyordu. Ramazan gecelerinde Cebrâil Hz. Peygamber'le buluşup nöbetleşe Kur'an (mukabele) okurlardı. Resûlullah Cebrâil ile buluştuğunda insanlara rahmet getiren rüzgârdan daha cömert, daha faydalı olurdu.

Hz. Peygamber, ramazanın genellikle son on gününde itikâfa girerdi. Hz. Âişe'nin bildirdiğine göre Resûlullah ramazanda son on gün girince geceleri ihya eder, ailesini ibadet için uyandırır, ibadete daha çok önem verir, diğer vakitlere nisbetle daha çok ibadet eder ve müslümanlara da bunu tavsiye ederdi (Müslim, "İtikâf", 7).

Hz. Peygamber, bin aydan daha hayırlı (bk. el-Kadr 97/3) olan Kadir gecesinin ramazanın son on gününde ve tekli gecelerde aranmasını tavsiye etmiştir (Müslim, "Sıyâm", 208, 212).

Hz. Peygamber ramazan ayı dışında nâfile oruç da tutardı. Üsâme b. Zeyd'in nakline göre Peygamberimiz en çok nâfile orucu şâban ayında tutardı. Bunun hikmeti sorulunca Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: *"Ey Üsâme, şâban ayı, recep ile ramazan arasında değerli bir aydır. Halk bunun faziletinden habersizdir. Şâban ayında işlenen ameller âlemlerin Rabbi olan Cenâb-ı Allah'ın huzuruna yükseltilir. Ben de sâlih amellerimin bu ay içinde Cenâb-ı Hakk'ın huzuruna yükseltilmesinden haz duyarım"* (Tirmizî, "Şemâil", 50-51).

Sahâbeden yapılan nakillere göre Hz. Peygamber her ayın başında üç gün oruç tutardı. Bu üç günü bazan ayın ortasına, bazan da sonuna getirdiği olurdu. Haftanın pazartesi ve perşembe günleri çoğunlukla oruçlu olurdu. Bazan bir ayın bir haftasının cumartesi, pazar ve pazartesi, diğer ayın o haftasının çarşamba, perşembe günlerini oruçlu geçirirdi (Tirmizî, "Şemâil", 51).

Hz. Peygamber'in bazan iki oruç arasında iftar etmeden visâl orucu tuttuğu da olurdu. Ama herkesin gücünün bir olmadığını söyleyerek ashabını bundan menederdi.

Hz. Peygamber aşure orucunu da tavsiye etmiş, kezâ receb, zilkade, zilhicce ve muharrem aylarında üç gün oruç tutulmasını öğütlemiştir. Bu üç

günün muharrem ayındaki uygulaması aşuredan önceki gün, aşure günü ve aşureden sonraki gün şeklindeydi. Bilindiği gibi aşure günü muharremin 10. günüdür. Bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen şu hadis çok ilginçtir: *"Ramazan orucundan başka en faziletli oruç Allah'a izâfeten şereflendirilen (yani şehrullah olan) muharrem ayında tutulan oruçtur..."* (Müslim, "Sıyâm", 202). Ayrıca Hz. Peygamber ramazan çıktıktan sonra şevval ayında altı gün oruç tutar ve müslümanlara tavsiye ederdi. O, bu konuda şöyle buyurur: *"Her kim ramazan orucunu tutar ve buna şevvalden altı gün daha oruç tutup onun ardından gönderirse o kişi bütün seneyi oruçlu geçirmiş gibi olur"* (Müslim, "Sıyâm", 204).

İslâm'da kurban, Hz. İbrâhim'in geçirdiği imtihanlardan sonra yüce Allah'ın ihsan ettiği koçun kurban edilmesini hatırlatan bir ibadettir. Hz. Peygamber kurban keserek bu ibadeti ifa etmiş, "babanız İbrâhim'in sünneti" dediği kurban ibadetini hem kendisi yerine getirmiş, hem de ümmeti kanalıyla günümüze kadar yaşatılmasına vesile olmuştur. Kesilen kurbanın etinden kendisi ve ailesi yer, dost ve arkadaşlarına ikram eder, ihtiyaç sahiplerine gönderirdi. Kurban etinden yenilenin değil başkalarına ikram edilenin kalıcı olduğunu da sık sık tekrarlardı.

Zekât hicretten sonraki yıllarda farz kılınmıştır. Hz. Peygamber şahsen zengin değildi, ancak toplanan zekât mallarını mümkün mertebe hiç bekletmeden ve geceletmeden gerekli yerlere ve ihtiyaç sahiplerine dağıtırdı. Ehl-i beyt, zekât mallarından yararlanamazdı. Dolayısıyla Hz. Peygamber ömrü boyunca zekât gelirlerinden yararlanmamış, hâne halkını da yararlandırmamıştır. Ancak o, hediye kabul eder, kendisine getirilen hediyeye hediye ile mukabelede bulunurdu. Hz. Peygamber inananları zekâtlarını vermeye ve zekât dışında da infak ve tasadduka davet ederdi. Zira bu, diğerkâmlık duygularını geliştiriyordu. Veren gönül hazzı, alan da eksiklerini karşılayacağı için gönül huzuru hissediyordu. Hz. Peygamber hiçbir malın ihtiyaç fazlası kısmını elinde ve evinde tutmaz, infak ederdi; komşularına ve muhtaçlara gönderirdi.

Hac, hicretin 9. yılında farz kılındı (bk. el-Hac 22/26-29). O yıl Hz. Ebû Bekir hac emîri tayin edilerek haccın esaslarını uygulamalı olarak insanlara gösterdi. Hz. Peygamber ise farz olan ilk ve son haccını hicretin 10. yılında gerçekleştirdi. Hac günlerinde Arafat'ta Zilhiccenin 9. günü irad edilen hutbenin başlangıcında, ashabı ile bir daha görüşememe ihtimalinden bahisle ebediyete intikalinden önce vedalaştığı için bu hacca "Vedâ haccı" denilmiştir. Yine dinin kemale ve tamama erdiğini bildiren âyet (bk. el-Mâide 5/3) o

günlerde nâzil olduğu için bu hacca "haccetü'l-kemâl ve't-temâm" haccın hükümlerini sözle tebliğ edip amelî olarak gösterdiği için "haccetü'l-belâğ", farz olan haccın ifası olduğu için "haccetü'l-İslâm" gibi isimler de verilmiştir.

Farklı rivayetler olmakla birlikte Hz. Peygamber'in hicretin 7. yılında Hudeybiye umresi, 8. yılında Mekke fethi günü ifa edilen umre, aynı yıl Huneyn ve Tâif seferini müteakip gerçekleştirilen umre ve 10. yılda Vedâ haccı sırasında ifa edilen umre olmak üzere dört umre yaptığı bilinmektedir.

Ashaptan görgü şahitlerinin verdiği bilgiye göre Hz. Peygamber Kur'an okumayı ve Kur'ân-ı Kerîm'i başkası okurken dinlemeyi çok severdi. O, Kur'an okurken kelimeler gayet açık bir şekilde anlaşılıyordu, medlere riayet ediyordu, bazan yüksek sesle, bazan da içinden sessizce okuyordu; sesi sadası gayet güzeldi. Sesli okurken sesini sadece etrafında ve odada bulunanların duyabileceği şekilde yükseltirdi. Tatlı ve yumuşak bir sesi olan Hz. Peygamber etkileyici bir okuyuşa sahipti. O, Kur'an okurken dinleyenleri bir vecd kaplar ve kendilerini sanki başka bir âlemde hissederlerdi. Tegannide aşırı gitmezdi; sunilikten uzak, tabii bir okuyuşu vardı.

Hz. Peygamber ibadetlerinde devamlı idi. Terketmez, ara vermez, sürekli yapardı. Ömrü boyunca hiçbir zaman ibadetlerini bırakmadı. Ashabına da en hayırlı ibadetin devamlı yapılanı olduğunu söylerdi (Buhârî, “Savm”, 52, “Teheccüd”, 7, 18, “Îmân”, 32; Müslim, “Müsâfirîn”, 31).

Hz. Peygamber ibadetin veya dinî bir hükmün aslını koruma kaydıyla her konuda müslümanlar için hep kolay olanı tercih etmiştir. Dolayısıyla zorlaştırmamak, müjdelemek, soğutmamak onun uyguladığı ve önerdiği bir prensip idi. Her konuda olduğu gibi ibadette de itidali esas alır, aşırılıktan uzak olmayı tavsiye ederdi. Zira aşırılık helâk sebebiydi (Buhârî, “Rikāk”, 18; Müslim, “İlim”, 4; İbn Mâce, “Zühd”, 20). Ümit ile korku arasında olmak kulluk âdâbının gereğiydi. Bu nedenle, müslümanların ümitsizliğe düşmesini de, yaptıkları ibadetlere aşırı güvenmelerini de uygun görmemiştir.

İbadetlerde kulluk bilincinin diri tutulmasına önem verir, kişilerin ibadet etme gayretiyle ağır yükler altına girmesine razı olmazdı. Bir defasında sahâbeden birinin oruç adadığı ve oruç gününde cuma hutbesinde ayakta durmayı, dışarıda gölgelenmemeyi ve konuşmamayı da kastettiği söylenince Hz. Peygamber bunu doğru bulmadı; o kişinin hutbede oturmasının, gölgelenmesinin ve konuşmasının daha uygun olacağını, orucunu bu şekilde tamamlarsa makbul sayılacağını hatırlattı (Buhârî, “Eymân”, 31; Ebû Dâvûd,

"Eymân", 19). Nitekim Allah Teâlâ da *"Allah sizin için kolaylık istiyor, zorluk istemiyor"* (el-Bakara 2/185) buyuruyordu.

Hz. Peygamber'in cemaatle ibadet esnasındaki bazı uygulamaları da ibadetin özünü zedelememek kaydıyla cemaate karşı tam bir müsamaha içinde olduğunu gösteriyor. Meselâ cemaatle namaz esnasında saflarda annesiyle birlikte bulunan bir çocuğun ağlamasını duyunca kısa bir sûre okuyarak rükû ve secdeye giderdi. Çünkü namaz uzadıkça annenin zihni çocuğun ağlayışına takılıp kalacaktı.

Hz. Peygamber'in bilhassa nâfileleri kılarken, torunlarının omuzuna tırmanıp oyun oynamalarına engel olmaması da onun hem çocuk sevgisini hem de ibadetlerde müsamahakâr davranmasını gösterir.

Ashaptan Abdullah b. Amr son derece zâhid bir zat idi. Her gün oruç tutuyordu, her gece hatmediyordu; bu yüzden de yeni evli olduğu halde hanımından uzak duruyordu. Durum Hz. Peygamber'e intikal edince onu çağırarak meseleyi araştırdı. Bu sahâbenin daha fazla sevap kazanma gayretiyle böyle davrandığını anlayınca da ona, böyle yapmasının yanlış olduğunu, vücudunun ve ailesinin de üzerinde haklarının bulunduğunu söyleyip her ayda üç gün oruç tutmasını ve ayda bir de Kur'an'ı hatmetmesini tavsiye etti. Bundan fazlasına gücünün yeteceğini söyleyip daha fazla ibadet etmek için izin istediğinde de ona gün aşırı oruç (savm-ı Dâvûd) tutmasını, haftada bir de Kur'an hatmetmesini önerdi (Müslim, "Sıyâm", 185-193). Yüce Allah kulun ibadetinden usanmaz, ama kul hastalanır, yoğun işe mâruz kalır, ihtiyarlayıp güçten düşer ve yüklendiği yoğun ibadetlerin ifasında zorlanabilirdi. Nitekim de öyle oldu. Yaşlılık yıllarında Abdullah b. Amr'ın, Hz. Peygamber'in gösterdiği kolaylıklardan yararlanmamanın sıkıntısını çektiği söylenir (Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 34; Müslim, "Sıyâm", 35).

Sonuç olarak Hz. Peygamber en üstün kulluk şuuruyla ibadetlerini ifa etmiş, Allah'ın rızâsını her zaman ön planda tutmuş; iman, ibadet ve davranış bütünlüğü ile ümmetine örnek olmuş, sosyal hayatta dinî duyarlılığa dikkat etmiş, uygun ibadet telakkisini yaygınlaştırmış, ifrat ve tefritten, aşırılıktan uzaklaştırmış; çevresinde, yüce Allah'a ibadeti en derin haz bilen duyarlı bir sahâbe kitlesi oluşturmuştur.

Bize düşen, bu mânevî mirasın ilk uygulayıcılarını iyi öğrenmek, anlamak, anladıklarımızı uygulamak ve en uygun yorumlarla günümüze taşımaktır.

Biz bu cildi, Resûl-i Ekrem'in hicretin 10. yılında yaptığı hac esnasında irad ettiği Vedâ hutbesiyle, Hz. Peygamber'e, onun ailesinin güzide fertlerine

ve ashabına salâtü selâmla bitirmek istiyoruz. Bu hutbe özelde müslümanlara, genelde ise bütün insanlığa İslâm'ın evrensel mesajını duyuran, insanların kardeşliğini ve eşitliğini, temel hak ve hürriyetlere sahip olduğunu vurgulayan önemli bir belgedir.

İki cihan peygamberi Resûl-i Ekrem, hicretin 10. yılında hac ibadeti esnasında Arafat'ta, 100.000'den fazla müslümana hitaben şöyle buyurdular:

Ey İnsanlar!

Sözümü iyi dinleyiniz! Bilmiyorum, bu seneden sonra sizinle burada belki de bir daha hiç buluşamayacağım.

İnsanlar! Bugünleriniz nasıl mukaddes bir gün ise, bu aylarınız nasıl mukaddes bir ay ise, bu şehriniz (Mekke) nasıl mukaddes bir şehir ise, canlarınız, mallarınız, namuslarınız da öyle mukaddestir, her türlü tecavüzden korunmuştur.

Ashabım! Yarın Rabbinize kavuşacaksınız ve bugünkü her hal ve hareketinizden muhakkak sorulacaksınız. Sakın benden sonra eski sapıklıklara dönüp de birbirinizin boynunu vurmayasınız.

Bu vasiyetimi burada bulunanlar, bulunmayanlara bildirsin! Olabilir ki bildirilen kimse, burada bulunup doğrudan işitenden daha iyi anlayarak muhafaza etmiş olur.

Ashabım!

Kimin yanında bir emanet varsa onu sahibine versin! Faizin her çeşidi kaldırılmıştır, ayağımın altındadır. Lâkin borcunuzun aslını vermeniz gerekir. Ne zulmediniz, ne de zulme uğrayınız. Allah'ın emriyle faizcilik artık yasaktır. Câhiliye'den kalma bu çirkin âdetin her türlüsü ayağımın altındadır. İlk kaldırdığım faiz de Abdülmuttalib'in oğlu (amcam) Abbas'ın faizidir.

Ashabım!

Câhiliye devrinde güdülen kan davaları da tamamen kaldırılmıştır. Kaldırdığım ilk kan davası Abdülmuttalib'in torunu (amcazadem) Rebîa'nın kan davasıdır.

İnsanlar!

Bugün şeytan, sizin şu topraklarınızda yeniden tesir ve hâkimiyetini kurmak gücünü ebedî surette kaybetmiştir. Fakat siz, bu kaldırdığım şeyler

dışında, küçük gördüğünüz işlerde ona uyarsanız bu da onu memnun edecektir. Dininizi korumak için bunlardan da sakınınız.

İnsanlar!

Kadınların haklarını gözetmenizi ve bu hususta Allah'tan korkmanızı tavsiye ederim. Siz kadınları, Tanrı emaneti olarak aldınız; onların namuslarını ve iffetlerini Allah adına söz vererek helâl edindiniz. Sizin kadınlar üzerinde hakkınız, onların da sizin üzerinizde hakları vardır. Sizin kadınlar üzerindeki hakkınız, onların aile yuvasını sizin hoşlanmadığınız hiçbir kimseye çiğnetmemeleridir. Eğer razı olmadığınız herhangi bir kimseyi aile yuvanıza alırlarsa, onları te'dib edebilirsiniz. Kadınların da sizin üzerinizdeki hakları, meşrû bir şekilde, her türlü yiyim ve giyimlerini temin etmenizdir.

Müminler!

Size bir emanet bırakıyorum ki ona sıkı sarıldıkça yolunuzu hiç şaşırmazsınız. O emanet Allah'ın kitabı Kur'an'dır.

Müminler!

Sözümü iyi dinleyiniz ve iyi belleyiniz! Müslüman müslümanın kardeşidir, böylece bütün müslümanlar kardeştir. Din kardeşinize ait olan herhangi bir hakka tecavüz helâl değildir. Meğer ki gönül hoşluğu ile kendisi vermiş olsun.

Ashabım!

Kendinize de zulmetmeyiniz. Kendinizin de üzerinizde hakkı vardır.

İnsanlar!

Cenâb-ı Hak her hak sahibine hakkını (Kur'an'da) vermiştir. Vârise vasiyet etmeye lüzum yoktur. Çocuk kimin döşeğinde doğmuşsa ona aittir. Zina eden için mahrumiyet vardır. Babasından başkasına ait soy iddia eden soysuz, yahut efendisinden başkasına intisaba kalkan nankör, Allah'ın gazabına, meleklerin lânetine ve bütün müslümanların ilencine uğrasın! Cenâb-ı Hak, bu gibi insanların ne tövbelerini ne de adalet ve şahadetlerini kabul eder.

İnsanlar!

Yarın beni sizden soracaklar, ne diyeceksiniz?

"–Allah'ın elçiliğini ifa ettin, vazifeni yerine getirdin, bize vasiyet ve öğütte bulundun, diye şahadet ederiz" cevabını verdiler.

Bunun üzerine Hz. Muhammed:

Şahit ol yâ Rab! Şahit ol yâ Rab! Şahit ol yâ Rab! dedi (İbn Hişâm, II, 350; *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I, 542-544).

İndeks*

* Dinî literatürde kullanılan terim ve kavramlar çeşitli alanlarda değişik anlamlar kazanıp farklı şekillerde tanımlandığından, eserin sonuna sözlük ilâve etmek yerine bu terim ve kavramlara vurgu yapılan ve haklarında açıklayıcı bilgi verilen yerlerin cilt ve sayfa numaralarının verilmesi tercih edilmiştir.



Diyanet İşleri Başkanlığı